

ANNO XVI - APRILE-SETTEMBRE 1954 - N. 2-3

319.



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (725)

Spedizione in abbonamento postale  
Gruppo 4°



## SOMMARIO

ARTICOLI: GIULIO GIRARDI, S. D. B., *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino* (II), pag. 191. — EMILIO FOGLIASSO, S. D. B., *Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno*, pag. 218. — DOMENICO BERTETTO, S. D. B., *La dottrina eucaristica di San Bernardo*, pag. 258. — EUGENIO MASSA, *I fondamenti metafisici della « dignitas hominis »*, pag. 293. — COMUNICAZIONI E NOTE: EUGENIO VALENTINI, S. D. B., *Il metodo catechistico del Servo di Dio G. A. Corderi (1649-1732)*, pag. 339. — LUIGI BOGLIOLO, S. D. B., *Il Congresso di Filosofia nel quarto centenario della Pontificia Università Gregoriana*, pag. 365. — N. M. LOSS, S. D. B., *Materiale didattico per lo studio e l'insegnamento della Sacra Scrittura*, pag. 370. — BERNARDO VAN HAGENS, *L'undicesimo Congresso Internazionale di Filosofia*, pag. 375. — V. M. GEERTS, *L'enseignement mutuel au cours des siècles*, pag. 381. — SINDONOLOGIA: MONS. PIETRO SAVIO, *Ricerche sopra la Santa Sindone*, pag. 386. — MILAN ST. DURICA, Dr. R. W. Hynek e i suoi studi sulla Sindone, pag. 423. — RECENSIONI: *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, pag. 438; PIETRO CHIOCCHETTA, *Teologia della Storia: saggi di sintesi patristiche* (N. Camilleri), pag. 438; ENRICO CASTELLI, *I presupposti di una Teologia della Storia* (N. Camilleri), pag. 439; P. DOMINIQUE DUBARLE, *Il Cristiano e l'Ottimismo* (N. Camilleri), pag. 440; G. ALASTRUYE SANCHEZ, *Tractatus de Sanctissima Trinitate* (N. Camilleri), pag. 440; *L'Évolution Rédemptrice du P. Teilhard de Chardin* (N. Camilleri), pag. 441; VITUS DE BROGLIE, *De Fine ultimo humanae vitae* (N. Camilleri), pag. 442; P. F. GUGLIELMO FABER, *Betlemme e Il Prezioso Sangue* (N. Camilleri), pag. 443; LOUIS CREUS VIDAL, *Le problème de l'évidence de la Religion* (N. Camilleri), pag. 443; D. IDESBALDO VAN HOUTRYVE, *Il Canto della Città di Dio* (N. Camilleri), pag. 444; « *Gregorianum* », *Indices generales 1920-1950* (N. M. Loss), pag. 445; MONS. LEONE-GIUSEPPE SUENENS, *Teologia dell'Apostolato della Legione di Maria* (N. Camilleri), pag. 445; P. GUIDO SCHEMBRI, *Doctrina de omni praesentia divina in Vetere Testamento* (N. Camilleri), pag. 445; D. PILLA EUGENIO, *Il Santo Curato d'Ars* (D. Bertetto), pag. 446; S. THOMAE AQUINATIS, *Catena aurea in quattuor Evangelia* (D. Bertetto), pag. 446; R. SPIAZZI, *Il Cristianesimo perfezione dell'uomo* (D. Bertetto), pag. 446; PAUL BROUTIN, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI<sup>e</sup> siècle* (D. Bertetto), pag. 447; TIBURTIUS GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina...* (D. Bertetto), pag. 447; M. MARDUEL, *Face à la solitude* (M. Grussu), pag. 448; JEAN DANIELOU, *Il mistero dell'Avvento* (M. Grussu), pag. 448; A. LANZA - P. PALAZZINI, *Principi di Teologia Morale* (M. Grussu), pag. 449; *Lettere di Pier Giorgio Frassati* (M. Grussu), pag. 449; V. CARBONE, *Teologia del Sacro Cuore di Gesù*, pag. 450; *La Sacra Bibbia* (G. G. Gamba), pag. 451; A. GONZAGA DA FONSECA, *Quaestio Synoptica* (G. G. Gamba), pag. 452; *La Sacra Bibbia*, a cura di P. C. RINALDI (G. G. Gamba), pag. 453; ROMANO AMERIO, *Introduzione alla Teologia di Tommaso Campanella* (N. Camilleri), pag. 455; GIUSEPPE MARAFINI, *Agli albori del Giansenismo: ...* (N. Camilleri), pag. 455; IGINO TUBALDO, *La dottrina Cristologica di Antonio Rosmini* (L. B.), pag. 456; M. T. GENTILE, *Il pensiero e l'opera di Luigi Credaro* (P. B.), pag. 457; *I Pedagogisti dell'Età umanistica* (P. B.), pag. 457; COSTANTINO LASCARIS COMNENO, *Colegios Mayores* (P. B.), pag. 457; *Codice internazionale dell'educazione* (P. B.), pag. 457; RODOLFO FIERRO TORRES, *El sistema educativo de Don Bosco en las Pedagogias general y especiales* (P. B.), pag. 458; PAOLO ROTTA, *Profilo storico della Pedagogia* (P. B.), pag. 458; BARON R., *Pour que ta vie soit belle* (P. B.), pag. 458; P. A. REY-HERME, *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique* (P. B.), pag. 458; A. BARONI, *Pedagogia fondamentale* (G. Corallo), pag. 458;

(continua a pag. 3 di copertina)

**Abbonamento annuo 1954 a «SALESIANUM»**

**Italia, L. 900 — Estero, L. 2000**

**Ogni fascicolo: Italia, L. 300 — Estero, L. 600**

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:

Direzione «Salesianum» - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a:

**Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita 176 - TORINO (725).**

# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE  
DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA  
E DIRITTO CANONICO

\*

ANNO DECIMOSESTO

APRILE-SETTEMBRE 1954

N. 2-3

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (416)

---

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (725)

---

*Nulla osta:* Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen

*Sac. Dott. Eugenio Valentini - Direttore responsabile*

---

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1954 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

# METAFISICA DELLA CAUSA ESEMPLARE IN S. TOMMASO D'AQUINO (II)

### SOMMARIO

#### *Premesse generali*

#### Parte prima. — L'ESEMPLARITÀ DELLA NATURA.

I. *Esistenza dell'esemplarità essenziale*: 1. La causalità sull'orizzonte trascendentale. 2. L'esemplarità nella dialettica causale ascendente: a) la dialettica causale ascendente; b) l'esemplarità nella dialettica causale ascendente. 3. L'esemplarità nella dialettica causale discendente: a) la dialettica discendente della causa efficiente; b) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa efficiente; c) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa finale; d) limiti del principio d'esemplarità; e) giustificazione della dialettica causale discendente; f) la dialettica mista; g) cenni storici. 4. L'esemplarità nella dialettica ascendente statica.

II. *Natura dell'esemplarità essenziale*: 1. La similitudine esemplaristica. 2. La relazione esemplaristica. 3. La misura esemplaristica.

III. *Divisioni dell'esemplarità essenziale*: 1. Aspetto esemplaristico di divisioni non esemplaristiche. 2. Causa univoca e causa equivoca. 3. Vestigio ed immagine. 4. Conclusione.

#### Parte seconda. — L'ESEMPLARITÀ DELL'IDEA.

I. *Esistenza dell'esemplarità ideale*: 1. Dialettica discendente. 2. Dialettica mista.

II. *Natura dell'esemplarità ideale*: 1. L'esemplarità ideale come forma e come scienza. 2. L'esemplare ideale è il concetto formale o il concetto oggettivo? 3. L'esemplare ideale è l'*obiectum ad extra in esse cognito* o l'*obiectum in esse intelligibili*? 4. Nella causalità esemplare la conoscenza è diretta o riflessa? 5. Nella causalità esemplare la conoscenza è condizione o causa? 6. Causalità esemplare dei giudizi pratici. 7. I due momenti dell'influsso esemplaristico. 8. Causalità esemplare della conoscenza sensitiva. 9. L'esemplare ideale nel quadro delle cause.

III. *Divisioni dell'esemplarità ideale*.

*Conclusione.*

---

*Nulla osta:* Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCROLO, Vic. Gen

*Sac. Dott. Eugenio Valentini - Direttore responsabile*

---

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1954 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640



# METAFISICA DELLA CAUSA ESEMPLARE IN S. TOMMASO D'AQUINO (II)

### SOMMARIO

#### *Premesse generali*

#### Parte prima. — L'ESEMPLARITÀ DELLA NATURA.

I. *Esistenza dell'esemplarità essenziale*: 1. La causalità sull'orizzonte trascendentale. 2. L'esemplarità nella dialettica causale ascendente: a) la dialettica causale ascendente; b) l'esemplarità nella dialettica causale ascendente. 3. L'esemplarità nella dialettica causale discendente: a) la dialettica discendente della causa efficiente; b) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa efficiente; c) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa finale; d) limiti del principio d'esemplarità; e) giustificazione della dialettica causale discendente; f) la dialettica mista; g) cenni storici. 4. L'esemplarità nella dialettica ascendente statica.

II. *Natura dell'esemplarità essenziale*: 1. La similitudine esemplaristica. 2. La relazione esemplaristica. 3. La misura esemplaristica.

III. *Divisioni dell'esemplarità essenziale*: 1. Aspetto esemplaristico di divisioni non esemplaristiche. 2. Causa univoca e causa equivoca. 3. Vestigio ed immagine. 4. Conclusione.

#### Parte seconda. — L'ESEMPLARITÀ DELL'IDEA.

I. *Esistenza dell'esemplarità ideale*: 1. Dialettica discendente. 2. Dialettica mista.

II. *Natura dell'esemplarità ideale*: 1. L'esemplarità ideale come forma e come scienza. 2. L'esemplare ideale è il concetto formale o il concetto oggettivo? 3. L'esemplare ideale è l'*obiectum ad extra in esse cognito* o l'*obiectum in esse intelligibili*? 4. Nella causalità esemplare la conoscenza è diretta o riflessa? 5. Nella causalità esemplare la conoscenza è condizione o causa? 6. Causalità esemplare dei giudizi pratici. 7. I due momenti dell'influsso esemplaristico. 8. Causalità esemplare della conoscenza sensitiva. 9. L'esemplare ideale nel quadro delle cause.

III. *Divisioni dell'esemplarità ideale*.

*Conclusione.*

## II

### NATURA DELL'ESEMPARITÀ ESSENZIALE

Una generica determinazione della natura dell'esemplarità essenziale era necessariamente implicata nella dimostrazione della sua esistenza. La fondamentale affermazione delle pagine precedenti circa la natura dell'esemplarità essenziale è l'identificazione reale di essa con l'efficiente da un lato, il *finis efficiendus* e il *finis imitandus* dall'altro. Noi non intendiamo ora soffermarci sulla causa esemplare in quanto essa coincide formalmente con le cause efficiente e finale; ma piuttosto in quanto formalmente se ne differenzia aggiungendo loro la nota della similitudine. Tratteremo quindi successivamente della similitudine esemplaristica, della relazione esemplaristica della misura esemplaristica.

#### 1. — La similitudine esemplaristica

Diremo, prima che della similitudine esemplaristica, della similitudine in generale. Non ci occupiamo della similitudine di ragione, che pone tra i termini una semplice distinzione di ragione, ma della similitudine reale, che tra i termini pone una distinzione reale (81). Alla similitudine reale si riferisce S. Tommaso quando dice che la similitudine importa una reale distinzione (82).

Il termine « similitudine » presenta nel vocabolario dell'Angelico due fondamentali accezioni. L'una, più circoscritta, è quella di « *unitas in qualitate* »; l'altra, più vasta, è quella di « *unitas in forma* ». Presa nel primo senso la similitudine è un caso particolare della similitudine presa nel secondo (83).

(81) *Ver.*, q. 2, a. 2 ad 3.

(82) 1 d. 7, q. 2, a. 2, q. 1 ad 2; d. 19, q. 1, a. 1 ad 2; d. 48, a. 1, c.

(83) Al primo senso si riferisce la definizione data da Aristotele nel V libro della *Metafisica* e da S. Tommaso nel *Commento* a questo passo:

« *Ponit relativa, quae accipiuntur secundum unitatem et non per comparisonem numeri ad unum vel ad numerum; et dicit quod alio modo a praedictis dicuntur relativa aequale, simile et idem. Haec enim dicuntur secundum unitatem. Nam eadem sunt quorum substantia est una. Similia quorum qualitas est una. Aequalia quorum quantitas est una* » (5, L. 17, n. 1022). Cf. 4, L. 2, n. 561 fi.

Alla definizione d'Aristotele S. Tommaso rimanda frequentemente quando prende

egli stesso il termine in senso rigoroso; ad es.: « *Unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Met.* » (1, q. 93, a. 9, c.). Cf. 1, d. 19, q. 1, a. 1, c.; ecc.

Nel secondo senso il termine è d'uso corrente in S. Tommaso. Tra gli altri:

« *Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma* » (1 q. 4, a. 3, c.).

« *Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae* » (*Ver.*, q. 2, a. 14, c.).

« *Cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam* » (1 q. 5, a. 4, ad 1).

Altrove i due sensi sono considerati equivalenti in quanto il termine « *qualitas* » è preso in senso largo:

« *Conformitas est convenientia in forma*

Come « *convenientia in forma* » la similitudine s'oppona alla « *convenientia in materia* ». Che cosa possa significare tomisticamente la *convenientia in materia* si può arguire dai due tipi di distinzione tra materia e materia che S. Tommaso segnala. La prima distinzione riguarda la materia in quanto tale; la seconda riguarda la materia in rapporto all'accidente che la consegue immediatamente, la quantità. La prima oppone, in base al diverso grado di potenzialità, i corpi corruttibili agl'incorruttibili come genere a genere: di essi la materia si predica equivocamente. Viceversa quindi l'« *unitas in materia* » s'estende a tutti i corpi che convengono nella generazione e nella corruzione (84). La distinzione fondata sul rapporto alla quantità si mantiene sul piano della materia, perchè mentre la qualità segue la sostanza « *ex parte formae* », la quantità la segue « *ex parte materiae* » (85). E questa la distinzione individuale, cui non s'oppona una convenienza ma la perfetta identità. Rimane però da rilevare, oltre la distinzione individuale, la distinzione quantitativa specifica, cui s'oppona l'unità specifica nella quantità o « *aequalitas* » (86).

Dal fatto che la forma si riscontra in ogni concreto, e non la materia, deriva che di unità nella forma si possa parlare sul piano trascendentale e non di unità nella materia (87).

*una et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in V Met. dicitur* » (1 d. 48, q. 1, a. 1, c.).

(84) « *Distinctio autem materiae a materia invenitur duplex. Una "secundum propriam rationem materiae", et haec est secundum habitudinem ad diversos actus; cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia; potentia autem ad actum dicatur; necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis; et hoc modo materia inferiorum corporum quae est potentia ad esse differt a materia coelestium corporum quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est "secundum divisionem quantitatis" prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus; quia secundum Philosophum in V Met. genera differunt secundum materiam differentem. Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie* » (Spir., a. 8, c.).

« *In mobilibus et immobilibus est materia aequivoce* » (2 d. 2, q. 2, a. 2, ad 4).

« *Quod quidem ex hoc patet, quod recipere, quod est proprietas materiae, non ejusdem rationis est in praedictis...; corpora... supercoelestia recipiunt innovationem*

*situs non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora* » (2, c. 16, 8).

Di conseguenza:

« *in illis tantum est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt* » (2 d. 12, q. 1, a. 1 ad 5).

(85) 4 d. 12, q. 1, a. 1, q. 3, c.; ad 1; a. 2, q. 1, c.; 3 q. 90, a. 2, c.; Pot., q. 3, a. 7, c.; 5 L. 9, me, n. 892.

(86) « *Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse, et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem aequalitatis unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum* » (1 d. 19, q. 1, a. 1, c.; cf. ibid. ad 1 et ad 2).

(87) Dell'aequalitas si parla sul piano trascendentale: non però in rapporto alla *quantitas molis*, ma alla *quantitas virtutis*: 1 q. 42, a. 1, ad 1; 1 d. 19, q. 1, a. 1 ad 1; Ver., q. 8, a. 14 ad 19. L'aequalitas diviene qui un caso particolare della similitudine: « *Ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtutalem, aequalitas includit in se similitudinem et aliquid plus, quia excludit excessum*.

*Quaecumque enim communicant in una*

La similitudine esemplaristica aggiunge alla similitudine in genere il carattere di dipendenza: « *esse expressum ab alio* » (88). Caso tipico di esemplato è lo specchio, nel suo senso proprio, materiale, e nel suo senso metaforico, spirituale (ciò in cui sono rappresentati altri esseri) (89).

Che la convenienza tra causa ed effetto determinata dalla causalità esemplare sia fondamentalmente una convenienza in forma o similitudine deriva, come abbiamo detto, dal fatto che nel concreto il principio attivo è l'atto. Ne segue che l'effetto si assimila alla forma dell'agente e che le si assimila almeno nella forma. Poichè l'effetto s'assimila alla causa nella misura in cui è effetto: ora in ogni azione è prodotta una forma, mentre solo nell'azione creativa è prodotta anche la materia.

Si comprende così che la definizione dell'esemplare sia fissata da S. Tommaso in funzione della forma. Si dà, è vero, qualche definizione meno determinata: « *Exemplar est ad cuius imitationem fit aliud* » (90). Ma più frequentemente è esplicito il riferimento alla forma e la caratterizzazione dell'esemplare come forma estrinseca. L'esemplare intellettivo è definito, come diremo a suo luogo, « *forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem* » (91). Se si omette l'ultima nota « *qui determinat sibi finem* », differenza specifica dell'esemplare intellettivo, il resto della definizione è applicabile all'esemplare in genere.

Vi sono due tipi di forme: l'intrinseca (*secundum quam aliquid formatur*) e le estrinseche: efficiente (*a qua aliquid formatur*) e esemplare (*ad quam aliquid formatur*). È a questo ultimo tipo che ci riferiamo parlando di *forma quam aliquid imitatur* (92). Ma l'imitazione può accadere *per accidens*

*forma possunt dici similia etiamsi inaequaliter illam formam participant sicut si dicitur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici aequalia si unum altero perfectius formam illam participat* » (1 q. 42, a. 1, ad 2).

(88) S. Tommaso lo ripete a proposito dell'immagine: ma immagine si deve intendere qui nel senso più largo di esemplato:

« *Sicut Augustinus dicit in lib. 83 qq., ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo non continuo est imago. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis; "scilicet quod sit ex alio expressa": imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius: unde ovis, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non expressum ex illo non dicitur imago eius* » (1 q. 93, a. 1, c.); cf. 1 q. 35, a. 1, c.; ad 1; a. 2, c.; 1 d. 28, q. 2, a. 1, c.; 2 d. 16, a. 4, c.; Ver., q. 22, a. 6 ad 2. Un dettaglio terminologico: i termini del rapporto esem-

plaristico sono l'esemplare e l'immagine (in senso largo). Tuttavia impropriamente si può adoperare il termine immagine nel senso di esemplare: « *Illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cuius similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur* » (1 d. 28, q. 2, a. 1, c.).

(89) « *Speculum proprie loquendo non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali apparent formae rerum visibilibus* ».

(90) Ver., q. 11, a. 8 ad 1. Cf. ql. q. 1, 8, a. 2, c.

(91) Ver., q. 3, a. 1, c.

(92) « *Forma autem alicuius rei potest dici dupliciter. Uno modo "a qua formatur res" sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate*

o per se: dove la distinzione, posta *ex parte causae*, equivale a *praeter intentione* o *ex intentione agentis*. La forma esemplare va ricercata nell'ambito dell'agente per se al quale appunto è ristretto il principio di esemplarità « *omne agens agit sibi simile* » (93).

Il concetto d'esemplare come forma estrinseca è assai familiare al Dottore Angelico e non è affatto una privativa dell'esemplare ideale. Già il testo classico del Commento alla Metafisica si mantiene nell'indeterminato.

« *Alio modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis; quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei: et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc "exemplar rei dicitur forma". Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas* » (94).

Ora le idee platoniche assommano i caratteri delle due esemplarità, della natura e dell'intelletto.

Altrove però la caratterizzazione dell'esemplarità essenziale come forma estrinseca è esplicita: « *Omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut "forma exemplari"* » (95).

L'effetto si assimila alla causa non solo nella struttura ma anche nel dinamismo: non solo nella forma, ma anche nell'attività che le è congenita (96).

Volendo determinare ulteriormente la natura della similitudine esem-

*actionis ut effectus pertingat ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficient, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicuius "secundum quam aliquid formatur"; sicut anima est forma hominis et figura statucae est forma cupri; et quamvis forma quae est pars compositi vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea quia videtur hoc nomen ideo significare formam separatam ab eo cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius "illud ad quod aliquid formatur"; et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideo accipi ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur » (Ver., q. 3, a. 1, c.).*

(93) « *Sed notandum quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter: uno modo "ex intentione agentis", sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura dipingitur; aliquando autem est praedicta imitatio per accidens "praeter intentionem" et a casu; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu non dicitur ad illam*

*formari quia illa videtur importare ordinem ad finem: unde cum forma exemplaris vel idea sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se non per accidens* (Ver., q. 3, a. 1, c.).

(94) 5 L. 2, pr. n. 764.

(95) Ver., q. 21, a. 4, c. « *Cum causae sint quattuor ipse (Deus) non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et "formae exemplaris" non autem in ratione formae inhaerentis. Tamen quaedam horum attributorum important rationem principii efficientis et exemplaris ut sapientia et bonitas et huiusmodi quando fit additio dictorum pronominum ut cum dicimus Deus est sapientia nostra causaliter per modum quo dicitur spes nostra. Quia per Eius sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia per quam sapientes sumus formaliter* » (1 d. 18, q. 1, a. 5, c.). Cf. 1 q. 6, a. 4, c.

(96) L'affermazione, proposta ancora in forma ipotetica nel commento alle sentenze, diviene categorica nel *Contra gentes*.

« *Alicui agenti vel imprimenti, potest aliquid recipiens assimilari dupliciter: vel secundum formam tantum; vel secundum for-*



plaristica potremo farlo ispirandoci al principio: « *causatum est in causa ad modum causae* »; e correlativamente « *causa est in causato ad modum causati* » o in altri termini « *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* » (97). Ora per S. Tommaso il *modus causae* è sempre superiore al *modus effectus*, come appare dal principio: « *propter quod unumquodque tale, et illud magis* » (98), in forza del quale l'effetto esiste più veracemente nella causa che in sè (99). Questo principio, che chiameremo *principio di eminenza della causa*, non si riferisce alla causa materiale, puramente recettiva, ma unicamente all'efficiente ed alla finale (100).

Il principio di eminenza della causa subisce naturalmente le limitazioni del principio d'esemplarità; esclude cioè dal suo ambito la *causa per accidens* (101) e la causa strumentale (102). Di conseguenza esso s'applica all'agente (ed analogamente al fine) *in sensu composito*, non *in sensu diviso* (103). Altra limitazione: il principio vale per la *causa perficiens* e non per la *causa disponens* (104).

*mam et actionem; sicut aliquid illuminatur a sole, ut etiam alia illuminet ad similitudinem solis, sicut luna; et haec est assimilatio secundum convenientiam in forma et actione; aliquod autem illuminatur ut in seipsis luceant, sed lumen in alterum non transfundant, ut terrestria colorata, quia color est aliquid lucis* (2 d. 9, q. 1, a. 1 ad 7).

« *Agens intendit sibi assimilare patiens "non solum quantum ad esse ipsius sed etiam quantum ad causalitatem"*; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistit, ita principia per quae aliorum sit causa, sicut enim animae, dum generatur accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa » (3 c. 21, 4).

(97) « *Hoc modo causa est in effectu, et e converso, secundum quod causa agit in effectum, et effectus recipit actionem causae. Causa autem agit in effectum per modum ipsius causae: effectus autem recipit actionem causae per modum suum: unde "oportet quod causa sit in effectu per modum effectus, et effectus sit in causa per modum causae"* » (caus. L. 12).

(98) 1 q. 87, a. 2 ad 3; q. 88, a. 3 ad 2; 1 d. 12, a. 2 ad 2.

(99) « *Si intelligitur de veritate praedicationis simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur*

*de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re* » (Ver., q. 4, a. 6 ad 1). Cf. 1, q. 4, a. 2, c.; q. 18, a. 4 ad 3.

(100) « *Quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, scilicet efficiens, formalis et finalis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa...* » (Ver., q. 7, a. 7 ad 1).

(101) « *Non autem oportet quod causa sit potior nisi in causis per se* » (2-2, q. 148, a. 3 ad 2).

« *Causa per accidens non oportet quod sit nobilior effectui, sed solum causa per se* » (4 d. 14, q. 2, a. 2 ad 2).

(102) « *... duplex est causa. Una principalis, quae agit per propriam formam, et haec est nobilior quam effectus in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliores esse effectui, sicut serra non est nobilior quam domus* » (Ma., q. 4, a. 1 ad 15). Cf. 1-2 q. 83, a. 1 ad 2; 4 d. 1, q. 1, a. 4, q. 1 ad 3).

(103) « *Non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet in quantum est agens* » (Ver., q. 26, a. 8 ad 1). Cf. 1, q. 79, a. 2 ad 3; 2 d. 19, a. 4 ad 3; d. 30, q. 1, a. 1 ad 8; 4 d. 1, q. 1, a. 4, q. 1 ad 3.

(104) « *Causa perficiens est potior suo effectui, non autem causa disponens; sic*

Entro questi limiti vige sempre tra causa ed effetto un rapporto di partecipazione dinamica: la causa è nei confronti dell'effetto una totalità intensiva (105). Possiamo desumerne il principio generale che: « *Ex causa et effectu qua talibus non fit plus entis sed plura entia* ». Che se questo principio si applica perfettamente solo al rapporto tra creatura e Creatore è perchè solo in Dio la causalità si verifica allo stato puro.

La similitudine tra causa ed effetto, espressa nel principio d'esemplarità contribuisce a rendere possibile il passaggio conoscitivo dall'effetto alla causa e viceversa; a rendere cioè l'effetto segno della causa e la causa segno dell'effetto; sebbene si preferisca generalmente riservare il carattere di segno all'effetto per la sua posteriorità ontologica (106). Questo passaggio infatti non è compiuto unicamente in funzione dell'efficienza ma anche della similitudine (107).

Il termine « segno » ammette però un senso proprio ed uno improprio secondo che lo riferisca ad un « *medium quod* » o ad un « *medium in quo* » della conoscenza (108). Si applicherà quindi in senso proprio alle nature esemplate e in senso improprio alle conoscenze esemplate; in senso proprio all'esemplare naturale ed in senso improprio all'esemplare intellettuale.

La similitudine in natura dell'effetto alla causa fonda ancora un tipo di conoscenza intermedio tra quella discorsiva del segno propriamente detto e quella intuitiva: la conoscenza cioè d'un essere nel suo esemplato, sia che l'esemplato s'identifichi con il conoscente, sia che se ne distingua realmente (109).

*enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum* » (1-2 q. 66, a. 6 ad 3).

(105) « *Participare est ab alio partialiter accipere* » (Cae., 2, L. 18, me.).

(106) « *Quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura sed solummodo quod sit nobis praecognitum: unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsum sanitatis; quandoque vero causas ut signa effectuum, sicut dispositiones corporum coelestium signa imbrium et pluviarum* » (Ver., q. 9, a. 4 ad 5). Cf. 1 q. 70, a. 2 ad 2; 2 d. 15, q. 1, a. 2 ad 1; 4 d. 1, q. 1, a. 1 ad 5; 3 c. 112, fi.; 4 c. 55, 3; c. 97, 1.

(107) « *Similitudo rei est duplex: una est quae est "exemplaris", et haec est causa rei; alia quae est "exemplata" et haec est effectus et signum rei* » (Ver., q. 7, a. 1 ad 1).

(108) « *Signum proprie loquendo non*

*potest dici nisi aliquid "ex quo" deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo... Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum "in quo" aliquid cognoscatur. Et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsum cognoscitur* » (Ver., q. 9, a. 4 ad 4).

(109) « *Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter. Uno modo secundum quod effectus sumitur "ut medium" ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod "in ipso effectu videatur causa in quantum similitudo causae resultat in effectu": sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duo cognitiones effectus et causae, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa. In modo autem secundo, una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur, et causa in ipso. Tertio modo ita quod "similitudo causae in effectu sit forma qua*

La caratterizzazione dell'esemplare come forma estrinseca è generalmente espressa dagli scolastici a proposito dell'esemplare ideale. La natura dell'esemplare essenziale non è oggetto di analisi specifiche, dato che s'identifica con la causa efficiente e finale.

Il principio « *causatum est in causa ad modum causae* » non provoca se non un dissenso apparente quando si tratta di determinare il modo della causa attraverso il principio di eminenza « *causa potior est effectui* ». Ammesso concordemente da Aristotele (110), S. Agostino (111), S. Alberto Magno (112), S. Bonaventura (113) il principio di eminenza è formulato da Scoto e da Suarez con qualche riserva. Per Scoto infatti il principio si deve applicare unicamente alla causa totale equivoca (114). La posizione del Suarez coincide sostanzialmente con quella di Scoto. Sebbene infatti egli si limiti ad affermare che la causa deve possedere una perfezione superiore od uguale a quella dell'effetto, è evidente che il caso della perfezione uguale potrà verificarsi unicamente nella causalità univoca (115).

Queste formulazioni non differiscono da quella tomista se non per una sfumatura. S.T. infatti, che dà al principio una formula universale, stabilendo un nesso tra la superiorità e la causa in quanto tale ne limita poi l'applicazione come Scoto e Suarez; ma è più evidente presso di Lui che solo la causa totale equivoca è superiore all'effetto perchè essa sola realizza il concetto di causa allo stato puro.

*cognoscit causam suus effectus*», sicut si arca haberet intellectum et per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma velut eius similitudo processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimitur » (3 c. 49, 1 a.).

(110) *De gener. et corr.*, I, c. 7; *De anima*, I, c. 3 fi.

(111) *De musica*, cap. 5, 8.

(112) *Summa Theol.*, 2 q. 107 m. 1, 5.

(113) 2 d. 31, a. 2, q. 1 (II, 750, 2).

(114) *Scot.*, 4 d. 12, q. 3, Schol. (744, 13).

Secunda conclusio istius quaestionis est, quod accidens non potest esse principium, effectum generandi substantiam principaliter. Hanc proba, omne agens totale, vel est univocum, et ita aequum perfectum productum: vel aequivocum, et ita perfectius: accidens est omnino imperfectius substantia...

Quarto sic, si causatum sit simpliciter perfectius, licet sit simplex tamen secundum istum intellectum potest dividi in duo scilicet in illud, in quo aequatur causae, et in illud, in quo excedit causam. Primum

dicatur A, secundum B, ille effectus secundum A, praecise est effectus adaequatus causae suae, quia simpliciter aequum perfectum ens sicut causa; ergo B, vel erit a seipso, vel ab alio: quia ad A ut ab ipsa causa non potest esse: nam ultra effectum adaequatum causae non potest esse simul aliquid excellentius ab ipsa: et haec ratio potest accipi ab Avicenna, 6 *Metaph.* suae.

(115) *SUAR.*, *Disp.* 26, s. 1, 5 (XXV, 917).

Quarto dicendum est effectum nunquam posse excedere in perfectione omnes causas efficientes quae ad illum concurrunt, simul sumptas; imo neque aliquam earum, quae ut causa principalis et totalis in aliquo genere ad illum concurrat; e converso vero causa efficiens principalis saepe excedit in perfectione suum effectum. Haec assertio quoad omnes partes est facilis ex iis quae de causa efficiendi latissime disputavimus. Et prima quidem pars probatur, quia tota perfectio effectus manat a causis efficientibus; ergo fieri non potest ut aliqua perfectio sit in effectui, quae non « aequali vel nobiliori » modo sit in aliqua causarum efficientium.

## 2. — La relazione esemplaristica

Passiamo ora ad inserire la similitudine esemplaristica nel quadro delle relazioni. Nel classificare le relazioni reali S. Tommaso ricorre a due criteri, riguardanti rispettivamente i fondamenti delle relazioni e le relazioni in se stesse.

Dal punto di vista dei fondamenti, S. Tommaso distingue le relazioni *in quantitate* e le relazioni *in actione et passione* (116). Determinando quindi il significato del primo tipo di relazione ne estende la portata dal piano dell'unità predicamentale al piano dell'unità trascendentale, includendo in questo gruppo tutte le relazioni di unità o convenienza (117).

Volendo ora classificare la relazione esemplaristica, dovremo indubbiamente assegnare l'esemplarità statica al primo fondamento. La relazione d'esemplarità dinamica sembrerebbe doversi ricondurre al secondo (118).

Ma forse i principi tomisti consentono sull'argomento precisazioni ulteriori. Sembra infatti che se la causalità pone la relazione esemplaristica nel secondo tipo di relazione, la similitudine la ponga nel primo. Se poi si rileva che ogni causa efficiente è esemplare, ne seguirebbe che ogni relazione di causalità sarebbe anche relazione di convenienza.

Per salvare la distinzione tra i due tipi di relazione, si potrebbe sviluppare la dottrina in due direzioni, nel senso cioè della distinzione reale o della distinzione di ragione. Sviluppandola nel senso della distinzione reale, si riserverebbero al primo tipo le relazioni esclusivamente statiche ed al secondo le relazioni dinamiche. Per assegnare quindi una similitudine (ad es. tra due uomini) al primo tipo di relazione, non basterebbe averla colta, ma bisognerebbe aver dimostrato che essa è puramente statica, che cioè nessuno dei due esseri simili è causa dell'altro. La relazione esemplaristica sarebbe quindi una relazione *in actione et passione*.

Svolgendo invece la dottrina nel senso delle distinzioni formali, apparirebbero al primo tipo le relazioni di similitudine, prescindendo dalla causalità, al secondo le relazioni di causalità prescindendo dalla similitudine. La relazione esemplaristica per i suoi due coefficienti, similitudine e causalità, s'inserirebbe rispettivamente nel primo e nel secondo tipo. Ma dal fatto che nella causa esemplare causalità e similitudine s'incontrano *per se non per accidens*, formalmente e non materialmente, ci sembra derivi che la relazione esemplaristica è formalmente e non solo materialmente mista: rappresenterebbe cioè un tipo nuovo di relazione determinato dall'incrocio degli altri due.

(116) *Pot.*, q. 7, a. 9, c.; q. 8, a. 1, c.; I q. 28, a. 4, c. Si veda la documentata discussione della dottrina scolastica dei tre fondamenti della relazione nel KREMPER, *La doctrine de la relation chez S. Thomas*,

Paris, Vrin, 1952, pp. 195-202. Sulla dottrina tomistica della relazione l'opera del Krempel è fondamentale.

(117) 5, L. 17 me., n. 1022.

(118) Così il Krempel, *o. c.*, p. 478.

Passando poi dall'esame dei fondamenti all'esame delle relazioni in se stesse, S. Tommaso le distingue in mutue (reali nei due termini) e non mutue (reali in uno dei termini, concettuali nell'altro) (119).

Alcuni testi farebbero pensare che per S. Tommaso ogni relazione esemplaristica è relazione non mutua (120). Ma queste affermazioni vanno intese nel contesto dottrinale.

Perchè in una relazione causale uno dei termini si riferisca realmente, l'altro solo concettualmente, bisogna che la causalità rappresenti un perfezionamento dell'effetto e non della causa. La causalità non è mai formalmente un perfezionamento della causa, ma può esserlo materialmente in casi particolari: sia in ragione dell'effetto sia in ragione della causalità stessa. La causa si perfeziona in ragione dell'effetto quand'è univoca, in quanto, producendo qualcosa di specificamente simile a sè, perpetua la specie (121). La causa si perfeziona in ragione della causalità stessa, quando questa importa un passaggio dalla potenza all'atto (122).

Quindi la relazione esemplaristica non è mutua quando si tratta d'un agente equivoco la cui azione non implica passaggio dalla potenza all'atto; è mutua negli altri casi.

Dall'affermazione che una causa la cui azione implica un passaggio dalla potenza all'atto è soggetto di relazione reale il Krempel ritiene di poter dedurre che nella logica del sistema tomista solo la relazione Dio-creatura

(119) « Quandoquocunque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ab altero, sed non e converso, in eo quod dependet ab altero, non est relatio nisi rationis tantum: prout scilicet, "non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius" ut patet in scientia, quae dependet a scibili et non e converso » (Ver., q. 4, a. 5, c.). Cf. 1 q. 28, a. 1, c.; 1 d. 8, q. 4, a. 1 ad 3; d. 39, q. 1, a. 2 ad 2; 3 d. 5, q. 1, a. 1, q. 1, c.; Ver., q. 1, a. 5 ad 16; q. 21, a. 1, c.; Pot., q. 3, a. 3, c.; q. 7, a. 1 ad 9; a. 10, c.; a. 11, c.; q. 8, a. 1 ad 3.

(120) « Quod ad imitationem alicujus fit si perfecte id imitetur simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso, quia homo non dicitur suae imagini similis, sed e converso » (Ver., q. 2, a. 11 ad 1).

« Secundum Dionysium, conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequi-potentibus in quibus est similitudo per similem participationem eiusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini sed e converso » (1 d. 48, a. 1 ad 4). Cf. 1 q. 4, a. 3 ad 4; 1 d. 19, q. 4, a. 2, c.; d. 35, a. 4 ad 6;

1 c. 29; Ver., q. 2, a. 11 ad 1; q. 23, a. 7 ad 11; Pot., q. 7, a. 7 ad 4; ad 10.

(121) « Ubicumque enim est origo alicujus ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem, "vel tantum ex parte ejus quod oritur", quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exitu creaturae a Deo: "vel ex parte utriusque", quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio (Pot., q. 8, a. 1, c.).

« Agentia autem, sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriae speciei secundum quod est possibile conservant » (Pot., q. 7, a. 10, c.).

(122) « Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quae mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos » (Pot., q. 7, a. 10, c.).



dovrebbe essere una relazione non mutua (123). Ma i ripetuti esempi dello scibile in rapporto alla scienza, dell'uomo in rapporto all'immagine, ecc., i quali, appartenendo ad un piano completamente diverso da quello del loro effetto non ne sono in nessun modo attinti (124), sembrano insinuare la tesi opposta.

La dottrina della relazione non mutua deriva da Aristotele (125). È applicata in sede esemplaristica dallo Pseudo-Dionigi (126), cui si riferiscono abitualmente gli scolastici. Essi poi elaborano la dottrina della relazione non mutua soprattutto a proposito del rapporto tra la creatura ed il Creatore (127).

### 3. — La misura esemplaristica

Dobbiamo uno sviluppo a parte alla relazione « *in mensura et mensurato* » per i problemi che essa solleva, sia in generale, sia nella sua applicazione alla dimostrazione dell'esistenza di Dio nella quarta via (128). La misura si divide in intrinseca ed estrinseca (129). Qui ci occupiamo della relazione reale « *in mensura et mensurato* »: quindi della misura estrinseca. Questo concetto si realizza in senso proprio nell'ordine della quantità: esso è « *illud per quod innotescit quantitas rei* » (130). Più precisamente la misura quantitativa è l'unità predicamentale, in quanto dalla maggiore o minore lontananza da essa si conosce la maggiore o minore quantità dei corpi (131). Sempre nell'ambito della quantità il concetto di misura passa dal numero alle dimensioni ed ai pesi; e successivamente alla velocità dei movimenti (132).

Il concetto di misura quantitativa importa quindi un elemento oggettivo ed uno soggettivo. Elemento oggettivo: un termine preso come semplice, in rapporto di maggiore o minore similitudine con gli altri gradi del genere; essendo qui la misura il termine minimo del genere, i gradi

(123) O. c., p. 483-485.

(124) « *Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur et non e converso quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam... et similis ratio est de sensu et sensibili...; homo etiam est extra genus artificialium actionum per quas sibi imago constituntur* » (Pot., q. 7, a. 10, c.).

(125) IV Met., c. 15; De praedic., C. de relatione.

(126) Div. Nom., c. IX, 7; c. II, 8.

(127) S. ALBERTO, I d. 26, a. 10 ad 1. — S. BONAVENTURA, I d. 30, a. 19, 3; I d. 40, a. 19, 1, art. 1; De scientia Christi, q. 2 ad 1 et 2. — SCOTO, I d. 30 passim. — SUAREZ, Disp., 47, s. 13, n. 2, n. 5.

(128) Utilizziamo in queste osservazioni l'articolo dell'ISAYE: La théorie de la mesure et l'existence d'un Maximum selon saint Thomas, in « Arch. de Philos. », XVI, 1.

(129) Ver., q. 1, a. 5, c.

(130) I d. 8, q. 4, a. 2 ad 3. Cf. 1-2, q. 90, a. 1, c.; 5, L. 8, me., n. 872; 10, L. 2 pr., n. 1938.

(131) 10, L. 2, pr., n. 1938.

(132) 5, L. 8 me., n. 873; 10, L. 2, nn. 1940-1948.

saranno tanto più perfetti quanto più si discosteranno da essa. Elemento soggettivo: la conoscenza di questo rapporto che viene determinato mediante addizione d'unità.

Dal piano predicamentale si trapassa al piano trascendentale dove misura di un determinato genere è il termine di quel genere in rapporto al quale si conosce, secondo la maggiore o minore similitudine, la maggiore o minore perfezione dei vari esseri compresi in quel genere (133). Questo trapasso è un caso particolare di quello che segnalavamo precedentemente dalle relazioni fondate sull'unità predicamentale a quelle fondate sull'unità trascendentale.

Carattere della misura è la semplicità: misura è appunto, in un determinato genere, il termine più semplice e per questo il principio del genere (134).

Della misura presa in senso più vasto, la misura quantitativa rappresenta un caso particolare con caratteri distinti da quelli della misura non quantitativa. Uscendo infatti dall'ordine quantitativo, la semplicità che caratterizza la misura non si definisce più in rapporto alla composizione integrale ma in rapporto alla composizione essenziale. Ora mentre nell'ordine quantitativo la perfezione è direttamente proporzionale alla molteplicità delle parti integrali, fuori dell'ordine quantitativo la perfezione è inversamente proporzionale alla composizione essenziale. Mentre quindi nell'ordine quantitativo la misura o principio del genere essendo il grado più semplice era il grado più imperfetto, e gli altri gradi erano tanto più perfetti quanto più si allontanavano da esso, fuori dell'ordine quantitativo la misura o principio del genere, essendo il grado più semplice, è il più perfetto e gli altri gradi sono tanto più perfetti quanto più s'avvicinano ad esso. Si tratta di una partecipazione statica. Si comprende così come la formazione e la funzione nella misura siano attribuite al più perfetto del genere (135). L'esempio classico di misura in questo secondo senso è appunto la bianchezza, misura dei colori; i quali sono più o meno perfetti a seconda della loro vicinanza al bianco, colore semplice e perfetto (136).

Per estensione potrà dirsi misura d'un essere o d'un complesso di esseri un essere più semplice, anche se non è il più semplice del genere. La misura importa essenzialmente solo maggiore semplicità, non causalità (137). Secondo che la misura è causa o no, potremo quindi distinguerla in dina-

(133) 1 d. 8, q. 4, a. 2 ad 3.

(134) 1 q. 10, a. 6 ad 4.

(135) « In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur, quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat: sicut album dicitur esse mensura

in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Ita autem quod est mensura omnium entium potest esse aliud quam Deus qui est suum esse » (1, c. 28, 5).

(136) 1 d. 8, q. 4, a. 2 ad 3; 1 c. 28, 5, Ver., q. 23, a. 7, c.; Div. Nom., c. 4, L. 3.

(137) « Ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod

mica e statica. Il concetto di misura in senso dinamico è applicato da S. Tommaso, come vedremo trattando dell'esemplarità dell'idea, soprattutto al caso della scienza pratica (138).

In che rapporto sta la misura trascendentale con l'esemplare? Da quanto precede emerge la fondamentale equivalenza tra esemplare statico e misura statica nel suo aspetto oggettivo; tra esemplare dinamico e misura dinamica nel suo aspetto oggettivo. Sebbene nell'esemplare l'accento sia posto sulla maggiore perfezione, nella misura sulla maggiore semplicità. La misura è quindi l'esemplare statico o dinamico considerato come termine in rapporto al quale si conosce, secondo la maggiore o minore similitudine, la maggiore o minore perfezione degli esemplari.

La relazione *in mensura et mensurato* si classifica pertanto nel quadro delle relazioni come la relazione d'esemplarità.

Il termine misura, che noi abbiamo considerato fin qui nel suo senso proprio, è usato fuori dell'ordine quantitativo anche in senso improprio: quando ne viene rilevato esclusivamente l'elemento soggettivo od oggettivo; in senso improprio soggettivo sono chiamati misura la facoltà e l'abito conoscitivi « *id quo cognoscitur* » (139). In senso oggettivo è detto misura il grado più semplice del genere, l'esemplare statico, astraendo dal fatto che esso sia conosciuto o meno. Quest'ultima accezione del termine applicata a Dio è, a nostro parere il concetto chiave della quarta via. Essa solleva dei gravi problemi di interpretazione, in quanto non è sempre facile distinguere se S. Tommaso intenda parlare di misura in senso proprio o in senso improprio oggettivo (139 bis).

La teoria della misura presente nelle linee essenziali in Aristotele (140), appartiene al patrimonio comune della filosofia scolastica (141).

*illud unum sit causa omnium eorum sed quod sit simplicius* » (1 q. 10, a. 6 ad 4).

(138) « *Si qua vero scientia est, quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiorum; quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis* » (10, L. 2, fi., n. 1959).

(139) « *Ostendit qualiter mensura transferatur ad quaedam secundum similitudinem; dicens quod cum dictum sit quod mensura est, qua quantitas rei cognoscitur, dicemus scientiam esse mensuram rerum scibilium et sensus rerum sensibilium, quia ipsis aliquid cognoscimus, sensu scilicet sensibilium et scientia scibilia. Non tamen eodem modo sicut mensura. Nam per mensuram cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi: Per sensum autem et scientiam sicut per potentiam cognoscitivam, aut habitum cognoscitivum* » (10, L. 3, fi.).

(139 bis) Non intendiamo entrare nella discussione della quarta via, che esigerebbe uno sviluppo a parte. Rimandiamo per questo al già citato articolo dell'ISAYE, che ci pare uno degli studi più significativi sull'argomento. Nondimeno l'interpretazione della quarta via attraverso la misura in senso proprio quale ivi è proposta, ci ha lasciati perplessi. Se infatti alla conoscenza dei gradi basta l'affermazione implicita dell'Assoluto intesa come capacità e tendenza dell'intelletto all'Infinito, nel passaggio all'affermazione esplicita non interviene in nessun modo l'esigenza conoscitiva, ma unicamente quella ontologica. Sembra quindi che si ricada nell'interpretazione attraverso la misura statica in senso improprio oggettivo, la quale rimane per noi la più rispondente alla lettera della via.

(140) *Met.*, IX, c-1 (II, 574-75).

(141) S. ALB., 1 d. 8, a. 9; 1 d. 8, a. 8, c.; S. *Theol.*, 2, q. 3, m. 3, a. 4 par. 2

### III

#### DIVISIONI DELL'ESEMPLARITÀ ESSENZIALE

Identificandosi con l'efficiente e col *finis efficiendus* l'esemplare segue naturalmente le divisioni di queste cause. Interessa qui rilevare alcune divisioni che riguardano l'efficiente ed il fine propriamente in quanto esemplari. O che, pur riferendosi all'efficiente ed al fine indeterminatamente considerati, rivestono tuttavia un particolare significato esemplaristico. Incominciamo da queste ultime.

##### 1. — Aspetto esemplaristico di divisioni non esemplaristiche

Si possono raccogliere queste divisioni in due gruppi: il primo che si riferisce alle cause singolarmente considerate, il secondo alle cause nei loro rapporti dinamici. La potenza attiva delle singole cause può essere considerata da due punti di vista, che denomineremo impropriamente quantitativo e qualitativo. Dal punto di vista « quantitativo » le potenze attive si distinguono, secondo il numero degli oggetti cui si estendono, in potenza finita (numero finito) e potenza infinita (numero infinito). Il punto di vista qualitativo è ancora duplice, estensivo ed intensivo. Estensivo: a quali oggetti s'estende la potenza? Distinzione tra potenza circoscritta a particolari categorie di oggetti e potenza estesa a tutti gli oggetti possibili (onnipotenza). Intensivo: in che misura la potenza attiva penetra i singoli oggetti? Distinzione tra causa del divenire e causa dell'essere.

L'infinità della potenza divina è distinta in soggettiva, infinità dell'azione, ed oggettiva, infinità degli oggetti, la prima per analogia alla quantità continua, la seconda alla quantità discreta. L'una e l'altra sono dimostrate partendo dall'infinità dell'atto. Passaggio sotteso dal concetto esemplaristico di azione per ciò che riguarda l'infinità degli oggetti e non per ciò che riguarda l'infinità dell'azione, che si può definire in termini di pura efficienza (142).

Anche più esplicito il ricorso all'esemplarità nella dimostrazione dell'on-

ad q.; 1 q. 22, m. 2, a. 2. — S. BONAV., 2 d. 2, p. 1 *passim*; 2 d. 3, p. 1, a. 1, g. 2, f. 2 ad 6. — SCOTO, 2 d. 2, q. 2; 4 d. 48, q. 2 a. 1. — SUAREZ, *Disp. Met.*, d. 40, s. 3; d. 47, s. 13.

(142) « *Quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in objectis potentiae, quaedam multitudo invenitur; in ac-*

*tione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretae. Discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca obiecta; et haec vocatur quantitas extensiva. Continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et haec vocatur*

nipotenza. Iddio, come pienezza dell'atto d'essere e quindi perfezione omniinclusiva, importa una similitudine con qualunque essere possibile. Ora ogni essere ha la capacità di produrre esseri simili a lui: dunque Dio ha la capacità di produrre qualunque essere possibile (143).

La potenza divina non solo attinge la totalità degli esseri ma attinge di ogni essere l'intera realtà: è creatrice. L'aspetto esemplaristico di questa caratterizzazione si può desumere dal fatto che S. Tommaso, per provare che la creatura non può creare e che l'essere è effetto proprio di Dio, si vale non solo di prove che impegnano indeterminatamente la causalità efficiente ma anche di altre che toccano specificamente il suo carattere esemplaristico.

L'agente particolare può essere tale in se stesso o in rapporto agli altri esseri. Considerato in se stesso l'agente particolare è in atto solo particolarmente, cioè non secondo tutta la sostanza ma unicamente secondo la forma. Considerato invece in rapporto agli altri esseri, l'agente particolare è quello che, limitato entro una determinata specie o genere, non include la perfezione degli altri esseri. Nel primo caso si tratta propriamente dell'agente corporeo; nel secondo dall'agente finito in genere (144).

Applicato all'agente finito in genere il principio d'esemplarità ne compromette il potere creativo per due ragioni. Prima: fondata su una perfezione particolare la sua azione non può produrre che aspetti particolari degli esseri, non la perfezione totale che è l'essere (145). Seconda: circoscritta ad un genere e ad una specie, la perfezione particolare non porta in se stessa la simi-

*quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utrunque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit* » (Pot., q. 1, a. 2, c.). Cf. 1 q. 25, a. 2, c.; 1 c. 43, 1 c. 65.

(143) « *Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa. Sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum super quod ratio divinae potentiae fundatur est esse infinitum non limitatum ad aliquod genus entis sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis abso-*

*luti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse, et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecunque igitur contradictionem non implicant sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens* » (1 q. 25, a. 3, c.).

(144) « *Omne agens agit secundum quod est actu: unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuitur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu: et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quae sunt in actu: nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet eorum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem* » (Pot., q. 3, a. 1, c.).

(145) « *Et inde est quod nulla earum*



litudine degli altri esseri se non in quanto con essa convengono nel genere o nella specie; ma non in quanto da essa si distinguono specificamente o numericamente (146).

Applicato all'agente corporeo il principio d'esemplarità ne compromette il potere creativo, oltre che per le ragioni precedenti, perchè non agendo con tutta la sua sostanza non può produrre tutta la sostanza d'un essere (147).

Considerate nei loro rapporti dinamici le cause si distinguono in principale e strumentale. Abbiamo già esaminato questa distinzione. Ricordiamo unicamente ch'essa importa l'esistenza d'un duplice tipo d'esemplarità: l'*«exemplaritas quiescens»* e l'*«exemplaritas fluens»*. La prima è la similitudine della forma propria dell'agente; la seconda è la similitudine della forma intenzionalmente presente nell'agente stesso.

## 2. — Causa univoca e causa equivoca. Analogia ed esemplarità

Riguardano invece propriamente l'aspetto esemplaristico della causalità efficiente e finale le divisioni in causa univoca ed equivoca ed in *«per modum vestigii»* e *«per modum imaginis»*.

Causalità univoca è quella in cui la similitudine tra causa ed effetto è specifica; equivoca è quella in cui la similitudine è generica od analogica (148).

(rerum particularium) est activa entis secundum quod est ens sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: "nam agens agit sibi simile". Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi » (Pot., q. 3, a. 1, c.).

(146) «Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei; unde calidum, quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus, et ad speciem, et accidens eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum huiusmodi, "ex eo quod omne agens agit sibi simile". Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei; nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum: nihil igitur cuius esse finitum est potest per suam actionem esse causa finalis alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum; omne igitur agens finitum prae-supponit ad suam actionem hoc, unde causatum suum individualiter subsistit; non ergo creat sed solum hoc est agentis cuius esse

est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem » (2 c. 21, 8).

(147) «Cum agens et factum oporteat sibi esse similia", non potest esse productivum totius substantiae facti, quod non tota sua substantia agit... Nullum autem corpus tota sua substantia agit, et si totum agat: quia cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit, cuius est tota substantia forma: quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere, secundum totam eius substantiam, quod est de ratione creationis » (2, c. 20, 3).

(148) «In agente namque per naturam invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilatur sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adaequans totam agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente "secundum eandem rationem", ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus imperfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eandem rationem sed sublimiori modo; ut patet in agentibus aequivocis, ut cum sol

Ad evitare interferenze notiamo che l'univocità in senso dinamico, circoscritta alla similitudine specifica, ha un ambito più ristretto dell'univocità statica, la quale include anche la similitudine generica; e l'equivocità in senso dinamico mantiene, della equivocità statica, l'elemento di diversità, aggiungendovi però la similitudine generica ed analogica. La radice di questa divisione è riposta da S. Tommaso nella diversa disposizione della causa materiale, più o meno preparata a ricevere la forma della causa efficiente (149).

Esaminiamo ora i singoli tipi di causalità per determinare quindi i loro rapporti.

Nella causalità equivoca causa ed effetto presentano una parziale convenienza ed una parziale diversità. Il sole ed il fuoco convengono nel genere, differiscono nella specie. Ora la differenza specifica dell'effetto si ritrova o no nella causa equivoca? Formalmente no, per definizione. Quindi la *ratio* propria dell'effetto non si predicherà formalmente della causa se non in senso metaforico. Ma in qualche modo deve trovarsi realmente perchè l'effetto è interamente precontenuto nella causa. Vi si trova, risponde S. Tommaso, eminentemente: contenuto, cioè, in una forma specifica di grado superiore. Distinguiamo quindi due tipi di presenze eminentiali dell'effetto nella causa: la presenza eminente formale (dell'effetto in quanto conviene con la causa) e la presenza eminente non formale (dell'effetto in quanto diverge dalla causa).

Questo ci consentirà di rendere ragione di qualche testo in cui S. Tommaso propone una divisione della causalità in univoca, equivoca ed analogica:

*« Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam "aequivoce"*

*generat ignem »* (Pot., q. 7, a. 1 ad 8).

*« Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen aliqua inter ea similitudinem inveniri; de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat; cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in forma excedente invenitur quidem aliquantulum, sed secundum "aliud modum et aliam rationem", ratione cuius causa "aequivoca" dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis per quam calor in istis inferioribus causatur ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione; et sic sol omnibus illis similis aliquantulum dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit; a quibus tamen rursus dissimilis est in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur »* (I, c. 29). Cf. I q. 4, a. 3, c.; I q. 13, a. 5; I d. 35, a. 4 ad 1; 2 d. 1, q. 2, a. 2, c.;

d. 14, a. 2 ad 3; d. 15, q. 1, a. 2 ad 4; 4 d. 1, q. 1, a. 4, q. 4, c.; Ma., q. 4, a. 3, c.; Phy., 2, L. 11 pr. 2.

(149) *« Influentiam agentis recipit patiens per modum virtutis suae et non per modum virtutis ipsius agentis »* (2 d. 18, q. 2, a. 2 ad 1).

*« Quando materia est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, tunc agens facit sibi simile in specie, et dicitur agens univocum: quando autem materia non est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, servatur quidem aliqua similitudo effectus ad agentem, secundum quod dicit Dionysius, quod habent causata causarum suarum contingentes imagines; et tamen non oportet eodem modo inveniri aliquid in causa quo est in effectu, sed eminentiori: et ita etiam calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effective secundum virtutem calefaciendi, quae in eo est »* (2 d. 14, q. 1, a. 2 ad 3). Cf. I d. 35, q. 1, a. 4 ad 1; 1-2 q. 60, a. 1, c.

*agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam "univoce" agentem quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. Non univoce quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis "analogice" » (150).*

E facile rilevare che la causalità univoca della seconda classificazione equivale alla causalità univoca della prima; e che la causalità analogica della seconda è un caso particolare della causalità equivoca della prima. L'interrogativo è posto dalla causalità equivoca della seconda classificazione che farebbe pensare alla possibilità d'un effetto che non sia neppure analogicamente simile alla sua causa, in aperto contrasto con la concezione esemplaristica della causalità efficiente.

La formula conciliativa ci sembra suggerita anche dal fatto che S. Tommaso pur definendo la causalità equivoca in termini antitetici nelle due classificazioni, ricorre per illustrarla allo stesso esempio del sole. Un effetto presenta in rapporto alla sua causa equivoca degli aspetti comuni e degli aspetti propri: il calore ha comuni con il sole i caratteri generici, propri invece i caratteri specifici. Opponendo la causa equivoca all'univoca ci si fissa sui caratteri propri, i quali si trovano nella causa non formalmente, ma eminentemente. Ora mentre in generale S. Tommaso rileva la presenza eminentiale dell'effetto nella causa, rileva invece qui la sua non presenza formale. Ne concluderemo quindi che la causalità equivoca ed analogica non vanno intese come due tipi distinti di causalità. Interpretazione che ci sembra tanto più attendibile in quanto rende ragione anche d'un altro fatto: che cioè in questa classificazione S. Tommaso trova tra la creatura ed il Creatore un'affinità maggiore che non tra il sole ed i suoi effetti. Il che sarebbe inspiegabile se non si pensasse che nel primo caso S. Tommaso si riferiva all'aspetto generico, nel secondo all'aspetto specifico dell'effetto.

Questi testi però segnalano in S. Tommaso un certo disagio per l'equivocità della terminologia: ed una tendenza a ricongiungere la terminologia della similitudine dinamica a quella della similitudine statica.

Il concetto di causa equivoca fornisce gli elementi per la interpretazione del principio « *ex uno non provenit nisi unum* », che, erroneamente

(150) 1 d. 8, q. 1, a. 2, c.

« *Hoc autem agens universale (scilicet totius speciei) licet non sit "univocum", non tamen est omnino "aequivocum", quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici*

*agens "analogicum". Sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens* » (1 q. 13, a. 5 ad 1).

inteso, comanda la filosofia neoplatonica degli intermediari. Per cogliere il valore della risposta di S. Tommaso è necessario precisare che il principio neoplatonico, almeno nell'interpretazione di S. Tommaso stesso, esclude formalmente non tanto la molteplicità quanto la diversità degli effetti.

L'Angelico concede che all'unità della causa debba corrispondere nei singoli effetti un'unità intrinseca e nel loro complesso un'unità d'ordine (151). Ma dimostra che queste unità non escludono la diversità delimitando la portata del principio con tre fondamentali distinzioni. La prima la circo-scrive all'*agens per naturam*, escludendo l'*agens per intellectum*: su questa distinzione dovremo tornare trattando della esemplarità ideale. La seconda distingue l'*exemplatum perfecte repraesentans*», suscettibile solo d'una molteplicità materiale o specifica, dall'esemplare deficiente, suscettibile invece d'una molteplicità generica ed analogica: distingue in altri termini l'esemplarità univoca dall'esemplarità equivoca. La terza oppone la causa *per se* alla causa *per accidens ex parte effectus*. Il principio rimane quindi precisato: « *ex uno agente naturali univoco non provenit per se nisi unum* » (152).

L'esemplarità analogica richiama due problemi tra loro intimamente connessi: l'*ordo ad unum* nell'analogia di proporzionalità e l'intrinsecità della *ratio analogata* negli analogati secondari dell'analogia di proporzione.

La necessità dell'*ordo ad unum* nell'analogia di proporzionalità, com'è noto, è negata dal Gaetano, affermata invece dal Ferrarese. Tra i Neotomisti la polemica veniva riaccesa dal Blanche (153), che riaffermava il punto

(151) « *Sicut Deus est unus, ita et unum producit non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum quae quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est* » (Pot., q. 3, a. 16 ad 1).

(152) « *Intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repraesentatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus; sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et molificat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per neces-*

*sitatem naturae: nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiae vel alijus alterius accidentis* » (Pot., q. 7, a. 1 ad 1).

« *Quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non potest esse nisi unus* » (Pot., q. 3, a. 16 ad 12).

« *Quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur* » (1 d. 2, q. 1, a. 1 ad 1).

(153) Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans le langage de

di vista del Ferrarese. Nello stesso senso si orientavano quindi il Balthasar (154), il Giacon (155), ed altri. Ma la reazione gaetanista non tardava a farsi sentire soprattutto nelle opere del Ramirez (156) e del Penido (157).

S'impongono al riguardo varie distinzioni. Ed anzitutto la distinzione tra necessità logica ed ontologica dell'*ordo ad unum*: la presenza ontologica dell'*ordo ad unum* nell'analogia di proporzionalità è richiesta dai principi dell'esemplarità sia statica sia dinamica.

Dai principi dell'esemplarità statica. La *ratio analogata* infatti non si realizza negli analogati *secundum rationem simpliciter eandem*, ma secondo una gerarchia formale, un « *magis et minus* ». Ora « *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod diversimode appropinquant ad aliquod quod maxime est* ». Quindi ogni analogia di proporzionalità esige, come misura, un esemplare statico.

Per il fatto poi di essere moltiplicata la *ratio analogata* si verifica in tutti i gradi, meno uno, in misura finita. Ora il finito esige l'esistenza d'un esemplare statico infinito nel suo ordine (158).

Dai principi dell'esemplarità dinamica. Poichè dovunque v'è una similitudine tra due termini si richiede che o uno sia causa esemplare dell'altro o entrambi dipendano da un'unica causa esemplare (159).

Dunque ogni analogia di proporzionalità porta con sè l'*ordo ontologicus ad unum exemplar sive staticum sive dynamicum*: l'analogato principe.

Si noti però la diversa posizione dell'analogato principe nell'analogia di semplice proporzione e di proporzionalità. Nel primo caso l'unità del principe analogato è il costitutivo formale dell'unità analogica: non si potrà affermare l'unità analogica degli analogati secondari tra loro se non conosciuto il principe analogato: al quale quindi compete oltre che una priorità di natura, una priorità o almeno simultaneità logica nei confronti degli analogati secondari formalmente (non materialmente o fondamentalmente) considerati. Nel secondo caso invece l'unità del principe analogato importa anche un'unità di convenienza nella forma o similitudine: nei confronti della quale il principe analogato gode di una priorità di natura, ma non necessariamente di una priorità o simultaneità logica. L'unità del principe analogato nell'analogia di proporzionalità degli analogati secondari tra loro

S. Thomas d'Aquin (in « Rev. Sc. Phil. et Théol. », 1921, pp. 52-59). *La notion de l'analogie dans la phil. de S. Th.* (ibid., 1923, pp. 169-93). *L'analogie* (in « Rev. de Phil. », 1923, pp. 248-271). *Une théorie de l'analogie. Eclaircissements et développements* (ibid., 1932, pp. 37-78).

(154) *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, Louvain, 1935. *Mon moi dans l'être*, Louvain, 1946.

(155) *La Seconda Scolastica*, Milano, Bocca, 1944.

(156) *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, in « La Ciencia Tomista », 1923, pp. 405-413.

(157) *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931.

(158) V. s., p. 34.

(159) V. s., p. 31.



non è il costitutivo formale dell'unità analogica, ma un presupposto ontologico e quindi un'esigenza logica dell'analogia stessa: una proprietà.

Conveniamo di chiamare *analogia di proporzionalità orizzontale* la similitudine degli analogati secondari tra loro, in quanto astrae dal loro rapporto ontologico *ad unum*: diremo quindi che l'analogia di proporzionalità orizzontale non implica logicamente l'*ordo ad unum*.

Chiamiamo invece *analogia di proporzionalità verticale* quella che non si limita a segnalare la similitudine di due gradi di un determinato ordine senz'altra precisazione, ma riferisce propriamente un grado minorato al grado supremo dell'ordine, in quanto tale, staticamente o dinamicamente considerato; e contempla il rapporto vicendevole tra i gradi minorati nel loro comune rapporto esemplaristico all'analogato principe. Si noti che nell'ordine dinamico la similitudine tra il principe analogato la cui azione non importi passaggio dalla potenza all'atto e gli analogati secondari non può essere affermata se non come relazione non mutua (160).

Correlativo a questo è il secondo problema: intrinsecità della *ratio analogata* negli analogati secondari dell'analogia di proporzione. L'unità nell'analogia di proporzione è data dall'unità del termine di diversi rapporti. Questi rapporti possono essere di causalità efficiente, finale, materiale (161).

Possono anche essere di causalità esemplare? In caso negativo l'estrinsecità della *ratio analogata* sarà essenziale all'analogia di semplice proporzione e l'analogia esemplaristica dovrà essere classificata altrove. In caso affermativo dovremo distinguere l'analogia di proporzione in estrinseca ed intrinseca. L'analogia di proporzione intrinseca risulterebbe dall'incrocio della similitudine di proporzionalità e dell'*ordo ad unum*, statico o dinamico: coinciderebbe con l'analogia di proporzionalità verticale.

Quale la conclusione?

La si consideri come caso particolare dell'analogia di proporzione o di proporzionalità, l'*analogia esemplaristica* è senza dubbio presente nella sintesi tomista:

« *Duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit, et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam sicut nec univocatio. Alia analogia est, "secundum quod unum imitatur aliud quantum potest", nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum* » (162).

(160) V. s., p. 200.

(161) « ... alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas, non tamen totaliter sed in aliquo uno convenientes; quandoque quidem in hoc quod referuntur ad unum principium... quandoque vero in hoc quod referuntur ad unum fi-

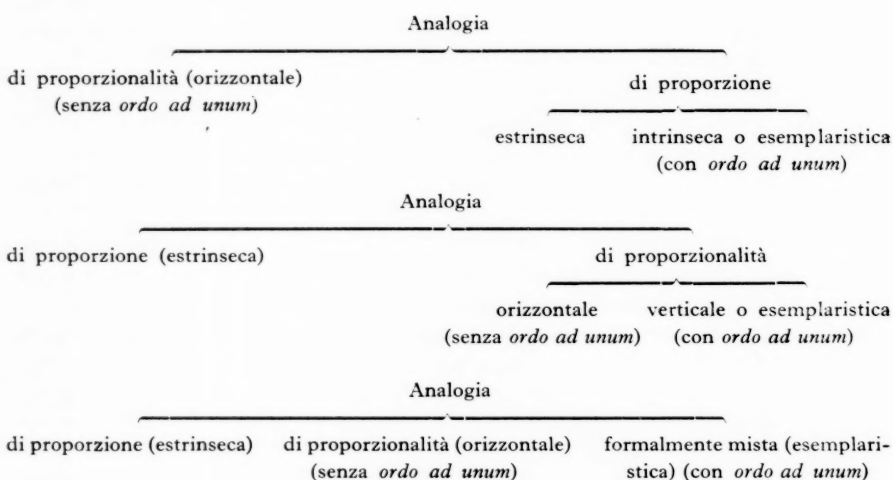
nem... quandoque secundum proportionem diversas ad idem subiectum (I Ethic., L. 7).

(162) I d. 35, q. 1, a. 4, c.

« Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod "aliqua parti-

Per il Penido (163) si tratterà di un « caso misto », risultante da un incrocio materiale di due tipi di rapporti o analogie: per cui sarà lecito affermare che ad ogni analogia di proporzionalità è correlativa, come ultima giustificazione, un'analogia di proporzione; ma non di più. Sembra invece, come abbiamo rilevato sopra (164), che la causalità esemplare, formalmente considerata, rappresenti un tipo specifico di relazione, non materialmente, ma formalmente misto. E come rappresenta un tipo specifico di relazione, così deve rappresentare un tipo specifico di analogia.

È necessario in conclusione salvaguardare l'originalità della analogia di proporzione estrinseca, dell'analogia di proporzionalità orizzontale e dell'analogia esemplaristica. Posto questo, le determinazioni ulteriori hanno carattere puramente convenzionale. E le convenzioni possibili sono tre, se-



*cipant aliquid unum" secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod "unum esse et rationem ab altero recipit", et talis est analogia creaturae ad Creatorem; creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit; unde "nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur": et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur » (I Sent. prol., q. 1, a. 2 ad 2).*

*« Huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia "multa habent proportionem ad unum", sicut sanum dicitur de medicina, et urina, in quantum*

*utrumque habet ordinem, et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod "unum habet proportionem ad alterum", sicut sanum dicitur de medicina, et animali in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Et sic quidquid dicitur de Deo, et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum "ut ad principium, et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones" » (I q. 13, a. 5, c.).*

(163) O. c., p. 49.

(164) P. 199.

condo che si classifichi l'analogia esemplaristica come caso particolare di analogia di proporzione, o di analogia di proporzionalità, o come caso a sè.

Volendo finalmente mettere l'analogia esemplaristica in relazione con i due tipi di proporzionalità propria diremo che l'analogia tra partecipanti una forma e la forma stessa sussistente non può essere che esemplaristica o, se si preferisce, di proporzionalità verticale; mentre la proporzionalità tra due partecipanti una forma *secundum magis et minus* può essere orizzontale e verticale.

\* \* \*

La causalità univoca è quella in cui si esplica più largamente il carattere esemplaristico della causalità efficiente (165); perchè vi si manifesta tutta la potenza dell'agente (166).

Nella causalità univoca causa ed effetto sono per S. Tommaso necessariamente materiali, perchè, essendo la materia il principio di individuazione, solo gli esseri materiali possono moltiplicarsi nella stessa specie.

Degna di rilievo tra le causalità univoche è la generazione biologica che S. Tommaso definisce: « *Originem alicuius viventis a vivente principio coniuncto* » (167). La similitudine implicata in questa causalità è circoscritta alle note specifiche (168). Problemi particolari solleva ancora, all'interno delle generazioni biologiche, la generazione umana: in cui il genitore rappresenta, nei confronti dello spirito del generato una causa dispositiva, mentre la forma viene infusa dal Creatore nella materia disposta (si pensi all'interpretazione avicenniana del divenire sostanziale in genere) (169).

La causa univoca appartenendo alla specie dell'effetto, non è causa della specie, ma semplicemente dell'individuo (170). Essa presuppone pertanto una

(165) « *Manifestum est enim, quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto hic fuit propinquior formae generantis, tanto verior, et perfectior est generatio: sicut "generatio univoca est perfectior, quam non univoca". Nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam* » (1 q. 33, a. 2 ad 4).

(166) « *"Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu". Potentia enim generativa hominis nihil potest plus, quam generare hominem: sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati* » (1 q. 25, a. 2 ad 2).

(167) 1 q. 27, a. 2, c. Cf. 3 d. 8, a. 1, c.

(168) « *Naturaliter homo generat sibi simile "secundum speciem"; unde quae-*

*cumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset: in accidentibus autem individualibus non est necesse, quod filii parentibus similentur* » (1 q. 100, a. 1, c.; 1 q. 101, a. 1 ad 1; 1-2 q. 81, a. 2; 2 d. 20, q. 2, a. 3, c.; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1; 3 d. 3, q. 1, a. 1, q. 1, c.; Pot., q. 2, a. 3 ad 5; q. 9, a. 5 ad 18).

(169) « *Disponens autem quod non inducit ultimam formam perfectam sed tantummodo praeparat materiam ad formam... sicut homo generat hominem non causans intellectum qui est ab extrinseco* » (5, L. 2, me., n. 767). Cf. 1 q. 118, a. 2 ad 4; 1-2 q. 83, a. 1 ad 3; 3 d. 139, 2 a. 1 ad 3; 4 d. 43, q. 1, a. 1, q. 3, c.; 2 c. 87, 4; Pot., q. 3, a. 9 ad 5; ad 6; ad 20.

(170) *Manifestum est autem quod si ali-*

causa della specie la quale sarà necessariamente una causa equivoca. I rapporti tra causalità univoca ed equivoca rimangono così definiti nel senso di un primato della causalità equivoca (171).

La causa univoca esercita rispetto alla causalità equivoca della specie una funzione quasi strumentale (172). Essa conviene con lo strumento nel senso che tutta la sua virtù causale le deriva, come l'essere che fonda, da un altro. Differisce dallo strumento nel senso che questa virtù non trascende la sua natura, non è presente in essa solo intenzionalmente, ma è un carattere proprio della natura stessa.

Il carattere quasi strumentale della causalità univoca spiega perchè ad essa non si applichi il principio di eminenza della causa.

### 3. — Vestigio ed immagine

Altra divisione della causa esemplare proposta in funzione del diverso grado di similitudine è la divisione in causa *per modum vestigii* e *per modum imaginis*. Definito nominalmente il significato dei termini vestigio, impronta dei piedi (173), ed immagine, imitazione (174), S. Tommaso li distingue secon-

*qua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque: sed potest esse causa huiusmodi formae, secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causa secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quando-cumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius» (1 q. 104, a. 1, c.). Cf. 2 d. 18, q. 2, a. 1, c.; 2 c. 21, 4.; 3 c. 65, 3; 4 c. 7, 14; Ver., q. 10, a. 13 ad 32; Pot., q. 7, a. 7 ad 7.*

(171) « *Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente: sicut patet in omnibus agentibus, quae non agunt sibi simile secundum speciem; sicut coelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem: et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fieri, sed essendi» (1 q. 104, a. 1, c.).*

« ... Licet in praedicationibus oporteat ae-

*quivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum » (1 q. 13, a. 5 ad 1). Cf. Ver., q. 10, a. 13 ad 3; Pot., q. 7, a. 7 ad 3.*

(172) « *Oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu ei quod est causa primaria totius speciei» (2 c. 21, 4). Cf. Pot., q. 5, a. 1, c., ad 7; q. 3, a. 7, c.*

(173) « *“ Vestigium ”, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam confuse ducens in cognitionem alicuius, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem et secundum superficiem tantum » (1 d. 3, q. 2, a. 1, c.).*

(174) « *Ratio imaginis consistit in imitatione, unde et nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitatio » (1 d. 28, q. 2, a. 1, c.).*

do la maggiore o minore determinatezza della similitudine: il vestigio è una similitudine imperfetta, perchè (come l'impronta dei piedi) confusa e parziale, mentre l'immagine è più precisa e completa (175). Ma la distinzione rimarrebbe inutilizzabile se S. Tommaso non tracciasse altrove una più definita linea di demarcazione, riservando all'immagine la similitudine nei suoi caratteri specifici o propri (176).

Secondo che la similitudine si verifichi « *secundum speciem* », quindi nella stessa natura, o solo « *secundum accidens proprium speciei* », e quindi in una natura diversa, l'immagine si distingue in perfetta ed imperfetta (per non parlare dell'immagine perfettissima, il Verbo, in cui la convenienza in natura diviene numerica) (177).

(175) « *Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur* » (1 d. 3, q. 2, a. 1, c.).

« *Imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest* » (1 d. 3, q. 3, a. 1, c.).

(176) « *Non quaelibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis: si enim similitudo sit secundum genus tantum vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius; non enim posset dici, quod vermis, qui oritur ex homine sit imago hominis propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad eius imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo "secundum speciem" sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus "secundum aliquod accidens proprium speciei", et praecipue secundum figuram: sicut hominis imago dicitur esse in cupro, unde signanter Hilarius dicit quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam* » (1 q. 93, a. 2, c.). Cf. 1 q. 35, a. 1, c.; q. 93, a. 6, 7, 8, c.; 1 d. 28, q. 2, a. 1, c.; ad 1; 2 d. 16, a. 1, 2, 4, c.; Ver., q. 10, a. 7, c.; Phy., 7, L. 5. me.

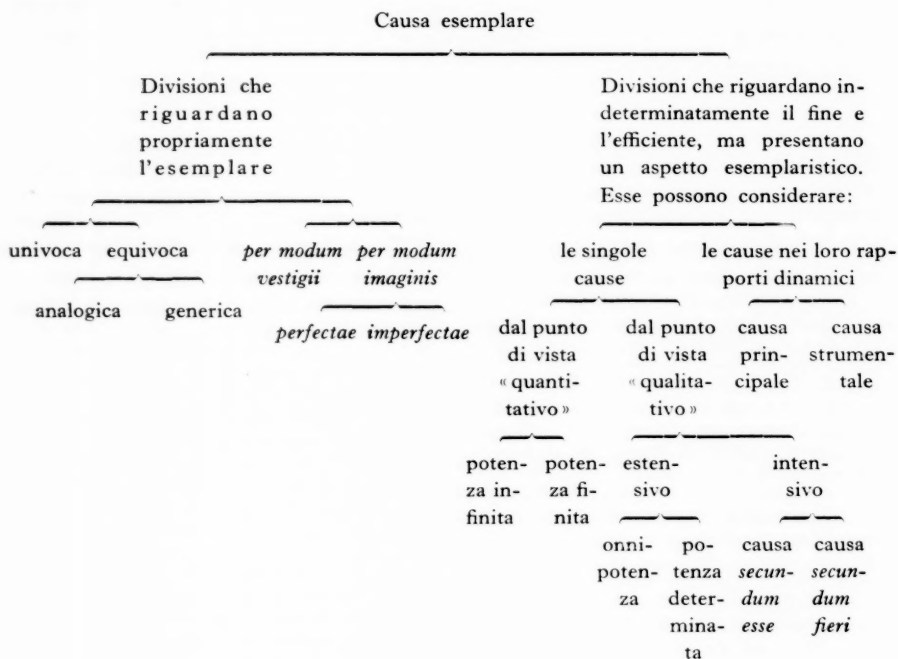
(177) « *Imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario* » (1 q. 35, a. 2 ad 3).

« *... Unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in qua invenitur aliquid simile qualitati alterius quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cuius est signum; et sic imago Dei est in creatura sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam similem subest eadem natura in specie sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eandem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur. Et sic est Filius perfectissima imago Patris: quia omnia attributa divina quae sunt per modum qualitatis significata simul cum ipsa natura sunt in Filio, non solum secundum speciem sed secundum unitatem in numero* » (1 d. 28, q. 2, a. 1 ad 3). Cf. 2 d. 16, a. 1, a. 4, c. 11.



#### 4. — Conclusione

Avremo in conclusione il seguente complesso di divisioni della causa esemplare essenziale:



Queste divisioni si ritrovano tutte presso i filosofi scolastici, sebbene delle divisioni non esemplaristiche S. T. rilievo più insistentemente l'aspetto esemplaristico.

In particolare si ritrovano presso gli scolastici le divisioni specificamente esemplaristiche in univoca ed equivoca, di origine aristotelica (178) e in *per modum vestigii* e *per modum imaginis*, tipicamente agostiniana (179). Nel definire però il significato di quest'ultima distinzione, si nota tra i vari Pensatori

(178) ARIST., *Met.*, VI, c. 9 (II, 547, 4); XI, c. 3 (II, 601, 23). — S. BONAV., 1-d. 14, p. I, a. 2, q. 1, 6 (II, 340); d. 37, p. II, d. 5 (I, 651); 3 d. 2, q. 2 ad 4 (III, 570); 3 d. 40 diff., 4 (III, 894 b).

— SCOTO, 4 d. 12, q. 3; 1 d. 3, q. 7 et 8 ql., q. 15 ad 1 princip. — SUAREZ, *Disp.*, 18 sect. 2, n. 21; sect. 9, n. 7, 9, 10. (179) 83 qq., q. 51.

una diversità di sfumature nata dallo sforzo di applicarla all'esemplarismo divino (180).

Paragonando ora le varie divisioni diremo anzitutto che la causa univoca produce un'immagine di sè; non si può dire invece che ogni immagine sia prodotta da una causa univoca, ma solo l'immagine perfetta. Perchè mentre l'effetto univoco imita la causa nella sua forma secondo la totalità delle note specifiche, l'immagine imperfetta la imita unicamente nella sua differenza specifica od in qualche carattere proprio. L'immagine può quindi scaturire da una causa univoca come da una causa equivoca; il vestigio solo da una causa equivoca. La causa equivoca può essere causa *secundum esse* (quindi onnipotente e di potenza infinita) o *secundum fieri* (quindi di potenza finita e determinata); la causa univoca è sempre causa *secundum fieri*. La causa *secundum esse* è sempre equivoca e principale, *per modum vestigii* o *per modum imaginis*; la causa *secundum fieri* può essere univoca od equivoca, principale o strumentale. Le divisioni della causa in equivoca ed univoca e in *per modum vestigii* e *per modum imaginis* si riferiscono alla causa principale, non a quella strumentale.

(*Continua*)

GIULIO GIRARDI, S. D. B.

(180) S. ALB., 1 d. 3, a. 14, 18; a. 18, c.; a. 22, c.; 1 d. 3, a. 19 segg. — S. BONAV., 1 d. 3, p. 1, q. 2; 2 d. 35, a. 2, q. 1. — SCOTO, 1 d. 3, q. 5, 9. — SUAREZ, *De opere sex dierum*, l. III, c. 8.

## COMPITO E CARATTERISTICHE DEL DIRITTO PUBBLICO ECCLESIASTICO ESTERNO

SOMMARIO. — 1. Presupposti delle osservazioni critiche e metodologiche contenute nel presente studio. - 2. Richiamo di alcuni dati storici fondamentali riguardanti il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno. - 3. L'odierno compito apologetico del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno. - 4. L'itinerario che si deve percorrere dall'odierno Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno. - 5. Il fine dello Stato ed il suo conseguente compito di fronte al fenomeno religioso: il fine dello Stato in base al Diritto Naturale; il compito dello Stato di fronte al fenomeno religioso: a) il fenomeno religioso dev'essere considerato in ogni singolo Stato; b) le vicende storiche dell'atteggiamento statale di fronte al fenomeno religioso; c) la doverosa religiosità statale; d) il trattamento ufficiale delle varie confessioni religiose in base al Diritto Naturale e ai diritti avventizi storici: l'applicazione del principio maggioritario al fenomeno religioso; l'apporto dei diritti avventizi storici nella determinazione dello *status* sociale-giuridico delle confessioni religiose nei singoli Stati. - 6. La valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona: rapporto tra il criterio maggioritario, completato dalle altre determinanti lo *status* sociale-giuridico delle confessioni religiose, e la valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona; la valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona nella Enciclica « Immortale Dei »; la libertà di coscienza di ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona di fronte al collegamento giuridico-confessionalistico del proprio paese con una determinata confessione religiosa; conseguenze della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona e di ciascun cittadino avente parte nelle sue attuazioni. - 7. Il collegamento degli Stati con la Chiesa Cattolica prescindendo (da parte dello Stato) dalla valutazione teologica della sua realtà spirituale-soprannaturale: l'odierna necessità di questo settore del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno; ciò che la Chiesa Cattolica pretende dai vari Stati che non la valutano teologicamente; lo *status* giuridico della Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico primario; risultato del collegamento degli Stati con la Chiesa su fondamenti estrateologici. - 8. I rapporti dello Stato cristiano-cattolico con la Chiesa Cattolica sulla base della rivelazione, ossia nel quadro della economia del Nuovo Testamento che contempla due società perfette: la Chiesa e lo Stato. - 9. Conclusione.

## I. - Presupposti delle osservazioni critiche e metodologiche contenute nel presente studio.

Questo articolo, come il precedente, dedicato al Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno (1), è intimamente collegato con gli altri studi introduttivi (2), con cui abbiamo cercato di presentare quella che riteniamo sia la vera indole (l'oggetto materiale e formale) della scienza-disciplina che negli ambienti ecclesiastici, senza pericolo di equivoci, viene denominata Diritto Pubblico Ecclesiastico.

Per comodità del lettore ricaviamo dai precedenti studi alcuni enunciati (3) che servano da presupposti a quanto siamo per esporre in questo nuovo saggio:

1) Per l'effettivo contenuto delle pubblicazioni che attualmente (4) recano la denominazione: *Diritto Pubblico Ecclesiastico*, e per la conseguente accezione pratica (5) che negli ambienti ecclesiastici si dà alla locuzione: *Diritto Pubblico Ecclesiastico* (confermata dal modo di esprimersi delle autorità ecclesiastiche nelle loro prescrizioni circa lo studio del Diritto Pubblico Ecclesiastico) (6), si deve distinguere nettamente la scienza

(1) *Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno* in « Salesianum », XII (1950), pp. 1-36.

(2) *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VI (1944), pp. 7-31; *Il Compito apologetico del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VII (1945), pagine 49-80; *La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VIII (1946), pp. 65-135. Invece, il discorso di prolusione: *Efficienza formativa del Diritto Pubblico Ecclesiastico*, uscito parimenti in « Salesianum », X (1948), pp. 212-241, anticipa alcune delle osservazioni che furono esposte nei due studi successivi.

(3) Analogamente a quanto fu fatto per lo studio riguardante il Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno; v. « Salesianum », XII (1950), pp. 2-5.

(4) Diciamo: « attualmente », giacchè è constatabile e del resto comprensibile, che le pubblicazioni recanti il titolo: *Ius Publicum Ecclesiasticum*, non abbiano avuto fin dall'inizio una spiccata individualità, appunto perchè la stessa denominazione prescelta autorizzava a far coesistere la semplice esposizione scientifica del diritto pubblico della Chiesa con la sua giustificazione-difesa (V. *Compito e Caratteristiche*

del D.P.E. Interno, n. 3, in « Salesianum », XII [1950], pp. 10-11). Anzi, siamo più che mai convinti di dover ribadire che: « il Diritto Pubblico Ecclesiastico è sorto e si è sviluppato quasi inconsciamente, cioè senza una precisa percezione del suo compito, ma soprattutto delle sue possibilità » (*Efficienza formativa del D.P.E.*, n. 4, a. in « Salesianum », X (1948), p. 219).

A questo proposito, osserviamo che la differente accezione in cui è presa inizialmente e posteriormente l'espressione *Ius Publicum Ecclesiasticum* deve rendere cauti nella compilazione della bibliografia del D. P. E., ma soprattutto nel fissarne le origini storiche.

(5) Nessuno infatti dubita sul contenuto e sulla indole delle *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici* del Cavnagis, dell'Ottaviani, del Cappello, del Conte a Coronata, del Bender, ecc.

(6) Basti ricordare tra le disposizioni più recenti della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi quelle contenute nell'*Ordinamento dei Seminari d'Italia* (26 aprile 1920) con cui si prescrive: « A questo studio (del Codice di D. C.) si premetta un breve ma succoso trattato di *Diritto Pubblico Ecclesiastico*, dove si espongano nettamente i poteri della Chiesa e la

denominata *Diritto Pubblico Ecclesiastico* da quella scienza che chiarezza vorrebbe fosse chiamata costantemente *Diritto Canonico Pubblico* (7).

2) Constatando quale è il contenuto e la natura dei trattati denominati *Diritto Pubblico Ecclesiastico*, e risalendo — per quanto è possibile (8) — la strada della loro evoluzione storica, si deve convenire che il Diritto Pubblico Ecclesiastico si presenta come una scienza in gran parte apologetica (9), indirizzata a dimostrare e a difendere i diritti della Chiesa Cat-

posizione giuridica di essa di fronte allo Stato » (« Poliglotta Vat. » 1920, p. 34; ovvero: *Enchiridion Clericorum*, « Pol. Vat. », 1938, n. 1112, p. 573) e nelle *Ordinationes ad Const. Apost.* « *Deus scientiarum Dominus* », ove per le facoltà di Diritto Canonico è prescritta come *disciplina principalis*, distinta dalla *Schola textus* del Codice di D. C. (che evidentemente — e tuttavia, non per tutti i Canonisti — è l'esposizione scientifica tanto del diritto pubblico della Chiesa, quanto di quello privato); v. art. 27, III, 1°, g. in « AAS. », XXIII (1931), p. 271.

(7) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 1, in « Salesianum », XII (1950), pp. 3-4.

(8) Diciamo così, perchè ci sembra di poter asserire che non esiste ancora una storia del Diritto Pubblico Ecclesiastico; v. l'osservazione fatta al termine della nota 4, circa il pericolo di sbagliarsi nella compilazione della bibliografia, nonché quanto abbiamo esposto nel precedente studio circa la genesi storica del trattato *De Ecclesia* e del Diritto Publ. Eccl. Interno, che giustifica la nostra asserzione (v. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 3, in « Salesianum », XII (1950), pp. 6-12).

(9) V. la giustificazione della qualifica di *scienza apologetica*, attribuita al Diritto Pubblico Ecclesiastico, nell'articolo: *Il compito apologetico del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VII (1945), pp. 49-53.

Brevemente, diremo che questa giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa come Società Perfetta che costituisce il *proprium* di apologetica del D. P. E., può essere denominata « giuridica », perchè, in realtà, si tratta di giustificare e difendere i diritti della Chiesa — diremmo così — « al tribunale della giustizia e della giuridicità ».

Questo non implica rinuncia ai dati della rivelazione cristiana, nemmeno per la difesa *ad extra*, cioè *coram Statu*; si rende però necessario stabilire la linea di sutura per l'accettazione legittima da parte dello

Stato di tali dati; ossia, si deve giustificare la loro introduzione nel terreno pregiuridico. Siccome poi, come si vedrà più innanzi, non mancano Stati che sebbene cattolici, non accettano ufficialmente i dati della rivelazione cristiana nell'impostare le loro relazioni con la Chiesa, anzi, ve ne sono persino di quelli che in certe epoche vorrebbero essere laici, a dispetto della cattolicità della loro popolazione, il punto di partenza della giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa va arretrato fino a dimostrare come sia giuridicamente insostenibile il laicismo statale.

Crediamo quindi di aver consenziente anche il prof. Aquilino Sanchez y Sanchez, dell'Università di Salamanca, quantunque egli al P. Sotillo faccia presente che nella seconda edizione del *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici* (Santander, 1951) « (*hubiera*) deseado una orientación jurídica más acusada y menos método apologetico ». Infatti, a continuazione dice: « *Aun sobran pruebas de Escritura y de Santos Padres donde escasean planteamientos jurídicos. Qué claro se ve esto, es decir la necesidad de deslindar los campos, cuando al leer los autores antiguos nos tropezamos con esa desagradable mezcla de argumentos teológicos y jurídicos* » (Recensione della seconda edizione della summentovata opera del P. Sotillo in « Revista Española de Derecho Canonico », vol. VIII (1953), pp. 664-665).

Va da sé che non basti porre accanto (*mezclar*) agli argomenti teologici quelli giuridici, per ottenere la giustificazione-difesa giuridica di cui stiamo parlando; è però anche vero che nella parte del D. P. E. Interno, in realtà, si *elabora* giuridicamente il dato teologico, mentre nel D. P. E. Esterno ci si deve preoccupare di *introdurre* giuridicamente il dato teologico.

Della necessità che nel D. P. E. si introducano giuridicamente i dati della rivelazione cristiana, e si usino — il più possibile — argomenti estrateologici, troviamo una già abbastanza chiara esortazione nel Cavagnis, dove il porporato fa notare che



tolica, in quanto, per diretta disposizione di Gesù Cristo, è società perfetta (10).

3) Sempre in base a questa duplice constatazione — vale a dire, di ciò che si trova attualmente nelle pubblicazioni di Diritto Pubblico Ecclesiastico (contenuto e indole), e dello scopo che le ha determinate —, si deve convenire parimenti che nel fissare la natura giuridica della Chiesa, precisione e chiarezza esigono che si esca dalla indeterminazione legata a un concetto aprioristico della espressione *Societas Perfecta* (11), asserendo, invece, esplicitamente (e dimostrando) che in base alle positive statuizioni di Gesù Cristo, lo Stato non è più l'unica società perfetta, ma anche la Chiesa — l'unica vera chiesa — come società visibile, per diritto divino-positivo è stata fondata società perfetta; ossia, è risultata « l'altra » società perfetta (12).

i giuspubblicisti ecclesiastici devono dimostrare che la Chiesa è società perfetta « *utique afferendo theologia dogmatica argumenta, sed non tam insistendo in positivis allegationibus sacrarum litterarum et traditionis, quam in theologicis rationibus; illud insuper addendo ut cum principiis iuris naturalis dogmaticas revelatas veritates conferant et ex iisdem, quantum fieri potest, illustrent* » (*Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, ed. IV, Romae, 1906, n. 31, p. 16); ma, come si vede, l'illustre giuspubblicista eccl. non tocca ancora il problema della « legittimità » della accettazione dei dati teologici da parte dello Stato. D'altronde, come si vedrà nel corso del nostro studio, e viene già accennato nella nota seguente, nell'odierna dommatica giuridica è perlomeno molto incerta la figura giuridica della *societas perfecta*, nei riguardi della Chiesa Cattolica, fondata su ragioni *estraneologiche*; perciò non si può ricondurre tutto il D. P. E. Esterno alla tesi: *Ecclesia est societas perfecta*.

Il Cavagnis però prosegue (e questo c'interessa ancora di più): *Cum saepe dimicandum* (espressione quanto mai significativa! dunque, nel D. P. E. *dimicandum est*; oseremmo dire che siamo meno spinti nel riconoscere lo scopo apologetico del D. P. E. chiamandolo non solamente *difesa*, ma prima ancora, *giustificazione*), *cum iis sit, qui non acquiescunt Ecclesiae magisterio ac theologicis argumentationibus, ex gr. cum rationalistis, tunc iura Ecclesiae defendenda sunt, in quantum fieri potest, ex iis principiis iuris naturalis quae admittunt vel admittere debent et adversarii; imo aliquando ad hominem...* » (o. c., n. 32, p. 16).

(10) Secondo quanto si è già accennato nella nota precedente, nel Diritto Pubblico Ecclesiastico, e precisamente nel D. P. E. Esterno, non ci si può limitare alla giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa Cattolica promananti dalla sua condizione di società perfetta, altrimenti rimarrebbe lacunosa, se non addirittura insussistente, la parte di giustificazione-difesa con gli Stati che non accettando ufficialmente i dati della rivelazione cristiana, in realtà, non riconoscono la Chiesa come società perfetta.

Siccome però tutto il D. P. E. Interno poggia sulla tesi: *Ecclesia est societas perfecta* (v. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 5, in « Salesianum », XII (1950), pp. 13-17), e questa proposizione segna il massimo — o meglio, la normalità — dei diritti che la Chiesa può pretendere *ad extra*, nonchè in omaggio alla tradizione dei giuspubblicisti ecclesiastici che nella definizione del D. P. E. (prescindendo dall'esattezza di tali definizioni) fanno costantemente menzione della condizione di società perfetta della Chiesa, nel parlare del D. P. E., riteniamo di dover conservare questo riferimento alla tesi fondamentale di questa scienza-disciplina.

(11) V. *La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum*, n. 6, b, in « Salesianum », VIII (1946), pp. 82-96; e *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 6, in « Salesianum », XII (1950), pagine 17-19.

(12) Quindi, confermiamo quanto è asserito nella nota 8; il concetto di società perfetta, applicato alla Chiesa, poggia sulla accettazione formale dei dati della rivelazione cristiana. V. anche quanto si dirà più innanzi nel § 7, n. 3, di questo studio.

4) Conseguentemente, dai Giuspubblicisti Ecclesiastici dovrebbe essere chiaramente esplicitato che nel Diritto Pubblico Ecclesiastico si *dimostrano* e si *difendono*, e non semplicemente si *espongono* i diritti della Chiesa, e che dimostrare e difendere i diritti della Chiesa « *quatenus est Societas Perfecta* », in realtà, significa prendere posizione di fronte allo Stato (13).

5) Finalmente, da queste premesse, risulta logico dividere la trattazione, denominata Diritto Pubblico Ecclesiastico (14), nelle seguenti parti:

a) *Parte generale*, quella parte della trattazione che confluisce nella dimostrazione della tesi fondamentale: *Ecclesia iure divino-positivo est societas perfecta* (15);

b) *Parte speciale*, in gran parte (16), quasi una *deductio ad consequentias* della precedente, quella parte della trattazione in cui si dimostrano e si illustrano i diritti della Chiesa, in quanto società perfetta: *ad*

(13) Naturalmente, questa dimostrazione-difesa dei diritti della Chiesa *habita ratione Status*, assunta dal D. P. E., non può convertirsi in una mutevole letteratura libellistica, per rispondere a tutte e singole le ideologie statualistiche, ma è sufficiente che possa sostenere il vaglio dei principi della giustizia e della dottrina giuridica.

(14) Ben altra cosa è la divisione del diritto pubblico della Chiesa oggettivamente considerato; infatti, esso (non diversamente da quello statale) può essere adeguatamente diviso in *interno* ed *esterno*; e se la corrispondente scienza del Diritto Pubblico della Chiesa (ossia canonico) fosse coltivata separatamente da quella del Diritto Privato, essendo l'una e l'altra semplice *esposizione* scientifica della rispettiva zona del diritto della Chiesa, supposto che tale scienza la si chiamasse *Ius Ecclesiae Publicum*, si potrebbe benissimo dire che: *Ius Ecclesiae Publicum dividitur in externum ed internum*. Ma il *Ius Publicum Ecclesiasticum* non è la scienza (diremmo) *ordinaria*, ossia, *l'esposizione* scientifica del Diritto Canonico Pubblico, ma è la *giustificazione-difesa* dei diritti della Chiesa in quanto Società Perfetta. Dunque, la divisione di questo trattato, in cui si *giustifica* e si *difende* la Chiesa come Società Perfetta — il che vuol dire di fronte allo Stato o al tribunale della giustizia e della giuridicità —, deve seguire le esigenze della logica che presiede una tale giustificazione-difesa, e questa logica vieta che si confini nel D. P. E. *Interno* la difesa della tesi: *Ecclesia est Societas Perfecta*, che è una vera presa di posizione di fronte allo Stato, l'unica società perfetta che esisteva prima che Gesù Cristo fondasse la Chiesa.

(15) Questa tesi è fondamentale per tutto il D. P. E. Interno, giacché stabilisce il punto di partenza di quello che *Ecclesia possit ad intra*, ed inoltre pone la differenza circa l'oggetto formale del D. P. E. Interno e il trattato *De Ecclesia* della Teologia Fondamentale; infatti in questo trattato si studia la Chiesa *in se ipsa*; invece, nel D. P. E. Interno, *habita ratione Status* (v. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 4, in « Salesianum », XII (1950), pp. 12-13).

E pure la tesi fondamentale del D. P. E. Esterno per la dimostrazione-difesa dei diritti della Chiesa con lo Stato cattolico che si presuppone valutare teologicamente la Chiesa Cattolica, nonché con ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona; v. § 8, a, di questo studio.

(16) Diciamo: « in gran parte », perchè se è vero che dal momento che la Chiesa è società perfetta, si può arguire in gran parte la potestà di cui deve disporre per il conseguimento del suo fine societario (v. *studio cit.*, n. 10, pp. 24-27), rimane però non meno vero che « *Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus: propterea natura illius cum quaeritur cuiusmodi sit, caput est nosse quid Christus voluerit quidque reapse effecerit* » (Enc. « *Satis cognitum* », *Leonis XIII Acta*, vol. XVI, p. 163), ciò che evidentemente vale anche per la potestà di cui Gesù Cristo volle fornita la sua Chiesa.

In quanto poi al D. P. E. Esterno, come si è già accennato e si dirà *ex professo* nel § 7 vi è tutta la parte della trattazione che non può essere ricondotta alla tesi: *Ecclesia est societas perfecta*.

*intra*, cioè riguardo ai propri sudditi, e *ad extra*, cioè riguardo all'altra società perfetta, vale a dire, riguardo allo Stato.

Sono queste due suddivisioni che possono (17) essere denominate rispettivamente: *Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno*, *Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno*.

Ed eccoci finalmente all'oggetto del presente studio: il compito e le caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno, inteso secondo quanto siamo venuti precisando in questi enunciati.

## 2. - Richiamo di alcuni dati storici fondamentali riguardanti il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno.

Prima di tutto, richiamiamo alcuni dati storici che ci consentano di addivenire alle prime precisazioni circa il contenuto, l'estensione e l'indole di questa parte del Diritto Pubblico Ecclesiastico.

1) La contestazione protestantica dello *status* giuridico della Chiesa Cattolica che parte dalla negazione della visibilità della vera Chiesa (18), culmina, e in certo senso si cristallizza, nella asserzione del Pufendorf (19), per cui *le chiese* — la realtà *visibile*, inclusa in essa, la chiesa romana — altro non sarebbero che dei *collegia*, cioè delle società imperfette (20), comprese nell'orbita e nella giurisdizione dell'unica società perfetta, lo Stato.

2) Questa è la situazione delle « chiese » perchè — sempre a detta del Pufendorf — non risulta che a Gesù Cristo « *introducere placuerit potestatem quampiam sacram, quae idonea ac sufficiens sit constituendo certo statui a vulgaribus civitatibus separato* » (21), vale a dire, non risulterebbe che Gesù Cristo abbia fondato un'altra società perfetta, distinta dallo Stato.

3) Non è superfluo notare che Pufendorf teneva questo discorso non

(17) « Possono », non: « debbono », perchè anche qui non si tratta della divisione del Diritto Pubblico della Chiesa o Diritto Canonico Pubblico (preso in entrambe le espressioni in senso oggettivo) o della corrispondente scienza, l'uno e l'altra adeguatamente divisibili in *interno* ed *esterno*, ma della divisione della *trattazione* che viene sotto il nome di *Diritto Pubblico Ecclesiastico*; perciò va tenuto presente che vi sono delle questioni che sebbene sollevate nella parte dei diritti *ad intra*, interessano anche la parte dei diritti *ad extra*. È quanto fa notare il Bender: « *Divisio optima est. Careat autem lector ne nimis urgeat hanc decisionem [...] Thesis: "Ecclesia habet potestatem iudiciariam" ad ius publicum pertinet internum. Tamen aliquantulum etiam agit de iure erga Societatem civilem, utpote*

*implicans doctrinam, quod Societati civili non competit iudicare in causis, quae agunt de rebus supernaturalibus, etiamsi eorum obiectum habeat aspectum naturalem, e. g. de validitate matrimonii baptizatorum* » (*Ius Publicum Ecclesiasticum*, Bussum in Hollandia, 1948, p. 59).

(18) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 3, in « Salesianum », XII (1950), p. 7.

(19) V. *Efficienza formativa del D. P. E.*, n. 8, in « Salesianum », X (1948), p. 228, nota 43.

(20) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. I.*, n. 3, in « Salesianum », XII (1948), p. 7, nota 23.

(21) PUFENDORF, *De habitudine Religionis Christianae ad vitam civilem*, Breae, 1687, p. a, 3.

solo *ad intra*, ossia ai battezzati (che — logicamente — non possono rifiutare la rivelazione cristiana), ma anche, per non dire prima di tutto, *ad extra*, rivolgendosi cioè direttamente allo Stato, vale a dire, ai suoi giuristi, i quali allora ascoltavano pacificamente argomentazioni poggiate sui dati della rivelazione cristiana. Anzi, in quei tempi, non mancavano Stati cristiani che ricorressero essi stessi alla Sacra Scrittura e ai Padri, sia per giustificare i loro « diritti maiestatici », sia per respingere la subordinazione, anche solo indiretta, alla Chiesa; come per es. praticavasi in Francia a sostegno del Gallicanesimo politico.

4) Si comprende quindi come si sia potuto opporre dai cattolici una trattazione — col tempo, sempre più nitida nel suo scopo, contenuto ed impostazione —, diretta a giustificare e difendere i diritti della Chiesa Cattolica come società perfetta, conducendola sui dati della rivelazione, e tuttavia, rivolgendosi direttamente allo Stato, cioè ai civilisti, vale a dire, potendo presumere di essere ascoltati tanto *ad intra* quanto *ad extra*. Questa trattazione per speciali ragioni storiche (22) venne denominata *Diritto Pubblico Ecclesiastico*.

5) Siccome poi dalla non-gerarchicità della Chiesa, predicata dal Pufendorf, seguiva l'illegittimità delle norme emanate dalle « pretese » autorità ecclesiastiche, ossia la insostenibilità giuridica del Diritto Canonico, col Diritto Pubblico Ecclesiastico si provvide pure a giustificare e a difendere il Diritto Canonico. Anche qui va osservato che questa giustificazione-difesa in quei tempi, in cui il Diritto Canonico aveva il suo valore nella società civile (non per mezzo del collegamento concordatario, ma per il posto che gli competeva nel diritto pubblico), era rivolta non solo *ad intra*, ma anche *ad extra*.

Perciò si può senz'altro osservare che nei primordi del Diritto Pubblico Ecclesiastico la parte del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno aveva una estensione maggiore di quella che ha al presente, anzi una funzione subordinante rispetto al Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno. Infatti, in tanto era dimostrato che vigesse *ad intra* tale e tale potestà, in quanto risultasse che la Chiesa per volere e opera di Gesù Cristo era *l'altra* società perfetta, quindi indipendente dallo Stato. Circa poi al valore cogente e giuridico del Diritto Canonico, occorre dimostrare allo Stato *quid Ecclesia posset*, perchè in tal modo risultasse la legittimità di *quid Ecclesia fecerit* (23). Questione che invece oggi, nonostante la correlatività tra Chiesa e ordinamento giuridico primario, e Chiesa e Stato, viene demandata al Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno.

(22) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 1, in « Salesianum », XII (1950), p. 2, nota 3.

(23) V. *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publ. Eccl.*, n. 6, 1°, in « Salesianum », VI (1944), p. 18.

### 3. - L'odierno compito apologetico del Diritto Pubblico Esterno.

Ma ben altre sono le osservazioni da fare dopo questo sommario richiamo delle origini storiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico, circa il suo differente contenuto, antico e odierno.

1) Chiediamoci infatti: Che ne è oggi dell'atteggiamento statale (cioè dei giuristi) di fronte alla rivelazione cristiana? Quant'acqua è passata sotto il ponte, dalla pubblicazione del libello del Pufendorf, e il conseguente sorgere e affermarsi del Diritto Pubblico Ecclesiastico, ai nostri giorni! Intanto (crediamo opportuno incominciare di qui perchè si tratta di un dato molto oggettivo riguardante la Chiesa che rimane quale fu fondata da Gesù Cristo, nonostante l'evolversi delle vicende umane), sia le relazioni diplomatiche istituite tra la Santa Sede e Stati protestanti o scismatici, sia le convenzioni concluse con i medesimi autorizzano a tener presente nella impostazione sistematica dei diritti della Chiesa *ad extra* la distinzione degli Stati cristiani in cattolici ed eterodossi. Aggiungendo a queste due categorie quella degli Stati infedeli, si ha la fondamentale tripartizione degli Stati (24) riguardo alla Chiesa Cattolica, il che, dando ovviamente origine a pretese diverse della medesima nei loro riguardi, sostituisce la indeterminata espressione: « Relazioni tra la Chiesa e lo Stato » con la formula concreta e precisa: « Relazioni tra la Chiesa e gli Stati ».

Posta questa tripartizione, è evidente che nel ragionare dei diritti della Chiesa *ad extra*, trattandosi degli Stati eterodossi e infedeli, si debba prescindere — almeno, in un modo formale — dalle premesse teologiche sgorganti dalla rivelazione cristiana (25).

2) Epperò, non è neppure detto che tutti gli Stati cattolici oggi giorno accettino ufficialmente di partire dai dati della rivelazione cristiana nella

(24) V. OTTAVIANI A., *Institutiones Iuris P. E.*, ed. III, Romae, 1948, vol. II, nn. 328, 329, pp. 188-192.

È ovvio che il criterio per qualificare uno Stato *cattolico*, *protestante*, *scismatico*, *infedele* sia quello della efficienza numerica della confessione religiosa da cui è ricavato il corrispondente aggettivo qualificativo; quindi, *cattolico* è lo stato composto nella quasi totalità di cattolici, ecc.; e questo è in piena rispondenza con i principi democratici, come implicitamente fa osservare lo stesso E. mmo Card. Ottaviani nel discorso tenuto il 2 marzo 1953 nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense: « Se c'è verità certa e indiscutibile tra i principi del diritto pubblico ecclesiastico, è quella del dovere dei governanti di uno Stato composto nella quasi totalità di cattolici e, conseguentemente e coerentemente, retto da cattolici, di informare la

legislazione in senso cattolico » (citiamo da « Miscelánea Comillas » (XIX [1953], pagina XVIII), autorizzata a pubblicare per intero il discorso).

Consequentemente, dissentiamo da quanto dice in proposito N. YUNG: « *Un État chrétien acatholique est celui dont la majorité des sujets est hérétique, schismatique, ou, fait anormal mais fréquent, dont le gouvernement est indifférent à toute religion, bien que les sujets soient catholiques* ». (*Le Droit Public de l'Eglise dans ses relations avec les États*, Paris, 1948, p. 134).

(25) Non comprendiamo come possa sostenersi questa asserzione del già citato N. YUNG: « *L'État infidèle est tenu de respecter ces droits essentiels de l'Eglise, car ils sont inhérents à la mission divine qu'elle a de se répandre dans l'univers entier* » (o. c., p. 133); infatti, donde ricava lo Stato infedele che la Chiesa Cattolica ha la mis-



impostazione del loro collegamento con la Chiesa Cattolica; nè la Chiesa ne fa un'esigenza per trattare con essi. Autorevole affermazione e chiara illustrazione di questa prassi la si può trovare nel discorso tenuto recentemente da S. S. Pio XII ai Giuristi cattolici italiani: « È possibile che la Chiesa e lo Stato nel Concordato proclamino la loro comune convinzione religiosa; ma può anche accadere che il Concordato abbia, insieme con altri scopi, quello di prevenire dispute intorno a questioni di principio e di rimuovere fin dall'inizio possibili materie di conflitto » (26).

Dunque, nemmeno per tutti gli Stati cattolici oggi è possibile basare senz'altro ed esclusivamente la giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa Cattolica nei loro riguardi sul presupposto dei dati della rivelazione cristiana.

3) La differenza tra l'epoca del Pufendorf, in cui sorge il Diritto Pubblico Ecclesiastico, e la nostra, non si arresta qui. Allora gli Stati non contestavano affatto il dovere della religiosità statale; anzi, proprio in nome della loro irrecusata religiosità e maneggiando passi scritturali e patristici cercavano di giustificare le loro intromissioni *in sacra* o *circa sacra*. Oggi, invece, non mancano Stati che sebbene cattolici, almeno in certe circostanze, ufficialmente o per bocca di alcuni scrittori, dichiarano di voler essere *areligiosi*, cioè laici (27), rifiutando per sistema ogni collegamento dello Stato con la religione, comunque essa si appalesi nel territorio nazionale.

Quindi, è ovvio che nel discorrere dei diritti della Chiesa *ad extra* oggi non si possa passare sotto silenzio la questione della doverosa religiosità statale, la si debba cioè trattare e dimostrare, e — s'intende — con argomenti semplicemente di ragione.

4) Finalmente, ci sembra che oggi giorno il problema dei diritti della Chiesa Cattolica *ad extra* (sebbene si abbia in vista la confluenza dei diritti delle due entità: Chiesa e Religione) vada distinto da quello dei diritti della Religione, anzi della « Confessione » Cattolica. Questo secondo problema va posto nel quadro generale del fenomeno religioso in ogni singolo Stato. Vogliamo dire che si deve incominciare a considerare quello che compete alla Religione Cattolica tenendo presenti anche le altre confessioni religiose che si trovano in ogni Stato, non escluse le cristiane, che l'opinione pubblica fa ormai coesistere, con la tendenza da parte delle sette dissidenti

sione divina, ecc.? Questo, come è ovvio, poggia sui dati della rivelazione, e se uno Stato pagano accetta tali dati... prima di tutto, dovrebbe convertirsi!

Ma anche con gli Stati eterodossi non si possono maneggiare i dati della rivelazione che non porterebbero se non a dover far riconoscere la insostenibilità teologica dell'eresia e dello scisma. Infatti, l'ORTAVIANI con questi Stati non vede possibile altra difesa dei diritti della Chiesa cattolica se non « *arguendo "ad hominem" ex ipsis principiis Status heterodoxi, sive ex prin-*

*ciplis iuris naturalis socialis, sive etiam ex pactis conventis* » (Inst. I. P. E., vol. II, n. 328, p. 189).

(26) « AAS. », XXXV (1953), p. 802.

(27) Come fu giustamente precisato da « L'Osservatore Romano » (22 agosto 1945, p. 1): « Lo Stato sarà laico e non ateo, se postula — secondo la stessa Chiesa Cattolica [...] — la giusta separazione dei due diversi poteri e funzioni; ma se lo Stato astrae dalla religione, cioè da Dio, non sarà laico ma ateo, secondo, ripetiamo, la esatta etimologia della parola ».

dalla Chiesa Cattolica — ma non solo di esse — di portare la coesistenza alla aprioristica parità dei culti, fatta sovente coincidere con l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Quindi, nella giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa Cattolica, anche negli Stati cattolici, non infrequentemente ci si para innanzi o cotesto ostacolo della aprioristica parità dei culti, o il programmatico indifferentismo religioso dello Stato agnostico, motivato speciosamente dalla obiezione di non voler essere lo « Stato Teologo ».

Ne consegue che la dimostrazione della doverosa religiosità statale deve necessariamente includere anche il superamento della difficoltà opposta dal fatto della molteplicità delle confessioni religiose esistenti nello stesso territorio. Vale a dire, solo quando si è stabilito come lo Stato possa e debba prendere atto del fenomeno religioso, dandogli la corrispondente rilevanza giuridico-sociale, sciogliendo le difficoltà e prospettando come debba svolgersi questa rilevanza, si può parlare della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona. Ed, evidentemente per prima cosa si deve dimostrare tanto la fattibilità giuridica quanto il dovere morale di questa valutazione (notando se non fosse superflua questa avvertenza, che non si potrebbe parlare di dovere morale se questo risultasse in contrasto con i principi del diritto naturale).

Ci si permetterà quindi che, pur sapendo di ripetere semplicemente quanto siamo venuti dicendo, notiamo ancora che in sede di Diritto Pubblico Ecclesiastico (ove, come fu prospettato, si devono dimostrare e difendere « giuridicamente » (28) i diritti della Chiesa come società perfetta), non basti appellarsi « ai diritti della verità » (teologica); occorre dimostrare anzitutto come si possa e si debba giungere « giuridicamente » a cotesta verità da parte dello Stato-Persona, anche oggi.

Concludendo questa serie di constatazioni circa il mutato atteggiamento degli Stati nei confronti della Chiesa Cattolica, e del fenomeno religioso in genere, dall'epoca in cui sorse il Diritto Pubblico Ecclesiastico alla nostra, ci sembra che si debba convenire che se questa scienza-disciplina vuol mantenere fede allo scopo scientifico per cui è sorta, nonchè rispondere all'attesa della autorità ecclesiastica che ne fa materia obbligatoria, sia nel *curriculum theologicum*, sia nelle facoltà di Diritto Canonico (29), sia necessario tracciare per il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno un itinerario, ossia un *ordo dicendorum*, in cui nulla si ometta di ciò che è logicamente richiesto per giustificare e difendere *presso tutti gli Stati* i diritti che la Chiesa ha riguardo a ciascuno di essi (30).

(28) V. sopra, nota 9.

(29) V. sopra, nota 6.

(30) È evidente che nel D. P. E. si possono fissare solamente i principi valevoli per i *vari tipi* di Stato, nonchè analizzare la portata dei fattori che concorrono a determinare lo *status* giuridico della Chiesa

Cattolica in ogni tipo di Stato; la difesa in concreto verrà fatta in ogni singolo Stato. A questo riguardo, ritorniamo su un documento della Santa Sede, già ricordato trattando di *Il compito apologetico del Ius P. E.* in « Salesianum », VII (1945), p. 72, nota 50. Nel libro bianco circa la Que-

#### 4. - L'itinerario che si deve percorrere nell'odierno Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno.

A nostro avviso, l'itinerario che oggi si deve percorrere nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno è il seguente:

1) *Punto di partenza*, logicamente irrecusabile da qualunque Stato, è la considerazione del compito o fine di esso di fronte al fenomeno religioso, *in base al diritto naturale e ai principi democratici* (31).

2) Solo dopo questo genere di considerazioni, si può passare ad esaminare che cosa aggiunga al precedente atteggiamento la valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona, ma, prima ancora occorre vedere come essa sia possibile, anche in regime democratico.

3) Siccome poi, come si è già osservato, non mancano fra i moderni Stati cattolici quelli che prescindono dal dato della rivelazione cristiana, e quindi dalla valutazione teologica del fenomeno religioso, ci sembra opportuno rivolgere lo studio al modo con cui tutti gli Stati (compresi perciò anche gli Stati cattolici che non accettano ufficialmente il dato della rivelazione cristiana), possano collegarsi con la Chiesa Cattolica, prescindendo dalla valutazione teologica di essa Chiesa.

4) Dopo di che, richiamando esplicitamente la tesi fondamentale: *Iure divino-positivo Ecclesia est societas perfecta*, si prospettersino i doverosi rapporti dello Stato cattolico (presupponendolo collocato ufficialmente sul piano della rivelazione cristiana) con la Chiesa, l'altra Società Perfetta; ossia si passerà alla dimostrazione-difesa della competenza della Chiesa e dello Stato (cattolico) nella economia del Nuovo Testamento.

Come ci si trovi oggi nella letteratura del Diritto Pubblico Ecclesiastico riguardo a questo itinerario, che riteniamo non soggettivo, ma oggettivo ed ovvio, preferiamo non dichiararlo, almeno come risultato di una

stione maltese si legge: « Anzitutto a giudicare rettamente intorno a tale questione religiosa che si dibatte in Malta, è necessario tener conto delle specialissime condizioni di fatto e di diritto che finora hanno regolato la vita di quel popolo. Sarebbe, infatti, un errore gravissimo in sé e dannosissimo per le sue conseguenze, il giudicare di esse coi criteri di persone o di popoli, per indole, storia, tradizioni affatto diversi » (*Esposizione documentata della Questione maltese*, febbraio 1929-giugno 1930, Poliglotta Vaticana, 1930, p. IX).

(31) In tutto questo articolo, nonché per la trattazione del D. P. E. che qui prospettiamo, intendiamo prendere l'espressione: *Stato-Persona*, nel suo significato generico di *Stato-Autorità*, prescindendo quindi

dalla questione di chi sia il titolare della sovranità.

Parimenti, intendiamo sempre riferirci allo Stato-Persona nel regime democratico. Ci si vorrà quindi scusare se non potendo esprimerci diversamente, ci serviamo sempre della stessa circonlocuzione per indicare coloro che hanno parte nelle attuazioni dello Stato-Persona.

Si può peraltro notare che anche nei regimi assolutistici, attuali o futuri, l'impostazione dei rapporti dello Stato con la Chiesa non dovrebbe differire sostanzialmente da quella che proponiamo per i regimi democratici. È pacifico infatti, ed espressamente dichiarato dal magistero ecclesiastico, che nessun sovrano o capo di Stato può imporre ai suoi sudditi la reli-

inchiesta sulle più note pubblicazioni. Anche questa è una realtà... oggettiva che perciò ognuno può constatare da sé. Passiamo quindi senz'altro a esporre alcune riflessioni circa i problemi compresi in ciascuno dei quattro stadi dell'itinerario, prospettando, a volte anche solo schematicamente quanto, a nostro avviso, sembra opportuno venga trattato nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno, onde questa scienza-disciplina assolvere, secondo le odierne esigenze giuridiche, il suo compito apologetico di giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa *ad extra* in quanto è società perfetta.

## 5. - Il fine dello Stato ed il suo conseguente compito di fronte al fenomeno religioso.

### 1) Il fine dello Stato in base al Diritto Naturale.

Come si è già accennato, l'irrecusabile punto di partenza del discorso sui rapporti Stato-Chiesa è il fine dello Stato, quale lo si ricava dal Diritto Naturale. E su questo terreno su cui si deve dare convegno allo Stato. Peraltro, è evidente che nel percorrere questo itinerario non si debba sostare per dimostrare come e qualmente esista un Diritto Naturale con forza cogente per tutte le creature ragionevoli, compresi tutti gli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona! Nel determinare il compito apologetico del Diritto Pubblico Ecclesiastico abbiamo compreso nei presupposti l'accettazione della Filosofia Perenne (32).

Ci sembra poi che nel fissare il fine dello Stato in base al Diritto Naturale (e questo diciamo rispettando tutte le costruzioni degli specialisti in materia, e quindi presentando un semplice suggerimento metodologico), sia cosa buona partire dal dato inoppugnabile del valore della persona umana (33). È dall'uomo, massimo valore della terra per la sua immortalità, che ci si può muovere per chiedere senza esitazione: A che cosa serve lo Stato? (34), giungendo pianamente a constatare che lo scopo dello Stato è quello di « riconoscere, difendere, favorire » tutte le legittime estrinsecazioni societarie.

gione che egli ritiene unica vera, ma può unicamente servirsi di tutti i mezzi legittimi per creare i mezzi favorevoli per la conoscenza di tale religione al suo popolo.

È poi evidente che con l'impostazione dei rapporti Stato-Chiesa di cui stiamo discorrendo, non intendiamo erigerci a giudici dell'operato dei passati regimi assolutistici, giacché l'insfuggibile norma del *distingue tempora et concordabis iura*, ci indurrebbe a spostare sul piano storico una considerazione teoretica.

(32) V. *Il compito apologetico del Ius P. E.*, n. 2 in « Salesianum », VII (1947)

p. 55; v. pure: *Efficienza formativa del D. P. E.*, n. 5 in « Salesianum », X (1948), pp. 223-224.

(33) « Origine e scopo essenziale della vita sociale vuol essere la conservazione, lo sviluppo e il perfezionamento della persona umana » (S. S. Pio XII, *Radiomessaggio Natalizio* 1942, « AAS. », XXXV [1943], p. 12). « Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessale da Dio fin dal principio » (*ivi*, p. 19).

(34) « Affinchè la vita sociale, quale è

Nè va dimenticata nella determinazione di questa premessa l'importanza di fissare e chiarire la distinzione tra *Società civile* e *Stato*, e conseguentemente il retto concetto di *politica*, onde potere a suo tempo prospettare in quale rapporto sia la Chiesa con la Società civile (e quindi, non solo con lo Stato) e con la politica.

## 2) Il compito dello Stato di fronte al fenomeno religioso.

### a) Il fenomeno religioso dev'essere considerato in ogni singolo Stato.

Orbene, tra le legittime estrinsecazioni societarie vi sono quelle religiose. Epperò, come si applica ad esse il compito statale del riconoscimento, della protezione e del favore da concedersi a tutte le legittime estrinsecazioni societarie? La formula comprensiva — sebbene apparentemente tautologica — ci sembra sia questa: *nel modo che si addice alle peculiarità presentate dal fenomeno religioso in ogni singolo Stato*.

Determineremo in seguito che cosa importi questa formula; qui ci preme far subito notare come in essa si insinui già la regola dell'*unicuique suum* da riconoscersi alle varie confessioni religiose, il che è determinabile solo prendendo in considerazione il fenomeno religioso *in ogni singolo Stato* (35) e non quale esso si presenta nel mondo intero (supposto che ciò sia — ci si passi il termine — fotografabile), come vorrebbero taluni per addivenire così a delle transazioni, che in questa materia possono essere desiderate solo da chi non ha miglior diritto da difendere di quello che si vorrebbe far sgorgare dalla aprioristica parità dei culti, in palese contraddizione con il principio dell'*unicuique suum* (36).

voluta da Dio, ottenga il suo scopo, è essenziale un ordinamento giuridico, che le serva di esterno appoggio, di riparo e di protezione; ordinamento la cui funzione non è dominare, ma servire » (*ivi*, p. 13). « Un ordinamento e una prassi giuridica, che sentano e comprendano essere loro essenziale dovere di servire al bene comune » (p. 14).

« Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società umana [...] promuova il riconoscimento e la diffusione della verità, che insegna, anche nel campo terreno, come il senso profondo e l'ultima morale e universale legittimità del « regnare » è il « servire » (p. 22).

(35) Diciamo così, non solo perchè differiscono in ogni singolo Stato i dati che concorrono a determinare i diritti avventizi storici integranti il dato statistico, ma perchè varia da popolo a popolo il criterio con cui vengono socialmente valutati questi dati; v. sopra, nota 30.

Tuttavia la considerazione del fenomeno religioso nel proprio territorio se « legittimamente » completata dall'apprezzamento teologico del medesimo, se cioè si giunge all'individuazione della Religione Rivelata, Unica, Vera, non esclude che per il bene di questa Religione Unica, Vera, in altri Stati confluenti in una eventuale comunità di Stati — col consenso della Chiesa — si venga ad accordi circa la libertà da riconoscersi nel proprio paese alle confessioni religiose: « Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose [...] dev'essere subordinato a più alte e più generali norme, le quali in alcune circostanze permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un *bene maggiore* ». (Discorso di S. S. Pio XII ai Giuristi cattolici italiani; « AAS. », XXXV, [1953], p. 799).

(36) Ci si consenta di osservare che altro è voler far *sgorgare* i diritti di una confessione religiosa dalla parità dei culti as-



b) *Le vicende storiche dell'atteggiamento statale di fronte al fenomeno religioso.*

Riteniamo però che prima di passare alla determinazione di questo *unicuique suum* delle confessioni religiose nei singoli Stati, completezza esiga che si prospetti quale è stato l'atteggiamento dello Stato di fronte al fenomeno religioso nel corso dei secoli. A questo riguardo, ci pare che l'ordine obbligato da seguire sia il seguente:

1) l'analisi dell'atteggiamento dello Stato precristiano, il quale pretende che l'adesione a una determinata forma di culto formi parte del civismo;

2) l'analisi dell'atteggiamento assunto con l'editto di Milano (a. 313), con cui viene instaurato il principio della libertà religiosa;

3) l'analisi dell'atteggiamento dello Stato cristiano, che rappresenta un vero rovesciamento di quello dello Stato precristiano, giacchè là era lo Stato che imponeva ai sudditi una determinata forma di culto, qui, invece, è lo Stato il quale — senza misconoscere la parte avuta dai sovrani nell'evangelizzazione dei loro popoli — prende atto che la massa dei cittadini, anzi la Nazione (nella configurazione giuridica dell'epoca) è passata al Cristianesimo, e per di più ha fatto questo in base alla valutazione teologica della religione cristiana, criterio assolutamente sconosciuto nel mondo pagano. Nell'atteggiamento dello Stato cristiano non è quindi alieno il principio maggioritario nel riconoscimento del Cristianesimo come religione della Nazione, ossia *dello* Stato. Per molteplici cause, a questo criterio e all'apprezzamento della efficienza civilizzatrice della religione cristiana, si aggiunge — più o meno esplicita — la valutazione teologica di essa, determinandosi in tal modo la figura della religione *di* Stato, prendendo questa espressione non nel significato deteriore di religione imposta dallo Stato (37),

sumendola come principio, altro è *servirsi* di tale principio ove esso è in vigore. La Chiesa Cattolica, conscia della sua verità, ove non vi sia altro mezzo di far valere il suo buon diritto, può servirsi di questo mezzo legale, quasi come di un argomento *ad hominem*. V. infra, nota 55.

In genere, come si è già accennato, si suole relazionare la norma della parità dei culti con il principio della uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, quasi fossero un tutt'uno, mentre è ovvia la separabilità, anzi la separazione dei due principi. La coscienza giuridica moderna — alla quale, salve le irrinunciabili norme della morale cristiana, non si sottraggono i cattolici — è indubbiamente per il principio della uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, ossia, si esclude che debbano sorgere delle disuguaglianze civili per il solo motivo

religioso, giacchè fonte dei diritti civili è la personalità integrata dalla cittadinanza. Ben altra, invece, è la condizione delle associazioni, le quali sebbene godano di una comune condizione in quanto persone morali, si presentano però nelle loro disuguaglianze numeriche, storiche, sociali, ecc.

(37) Questa distinzione venne opportunamente sottolineata da « L'Osservatore Romano » in un articolo polemico: « ... « religione di Stato » e « religione dello Stato », due tesi non affatto gemelle perchè l'una sarebbe dello Stato che prescriverebbe la religione come sua al popolo, l'altra è dello Stato che, fu già detto, non può non avere la religione del suo popolo ». Lumeggiata in questi termini la distinzione tra le due locuzioni, viene giustamente asserito a continuazione: « ... la stessa Chiesa Cattolica, l'unica che non abbia mai ammesso la « re-

ma bensì per significare la condizione della religione, che essendo già dello Stato perchè della Nazione, in forza del riconoscimento giuridico e conseguente difesa da parte dello Stato, passa ad essere anche la Religione di Stato (38);

2) lo studio del sorgere e dello svilupparsi del laicismo statale, che stronca in radice i rapporti *Stato-Chiesa*.

Lo scopo dell'*excursus* è ovviamente quello di individuare nel cammino delle vicende storiche dell'atteggiamento statale di fronte al fenomeno religioso le tappe la cui ragionevolezza ed esigenza è fuori discussione, e dalle quali perciò si possono ricavare elementi per l'impostazione del problema dei rapporti Stato-Chiesa, affrontando invece con critica obiettiva le deviazioni che possono ancora gravare, come forza d'inerzia o come fattori di incertezza, sulla soluzione di questo problema.

Il principio della libertà di religione sancito nell'editto di Milano, il valore del principio maggioritario nella determinazione della religione dello Stato, costituiscono tappe da cui evidentemente non si può recedere. Invece, lo speciale collegamento Stato-Chiesa del Medioevo presenta elementi contingenti non destinati a sopravvivere. L'indifferentismo religioso dello Stato e il laicismo vanno affrontati con una adeguata dimostrazione della doverosa religiosità statale.

### c) *La doverosa religiosità statale.*

Questa dimostrazione a nostro avviso va condotta su tre argomenti fondamentali:

1) sul fatto della origine divina dello Stato-Società e dello Stato-Persona, mettendo cioè in relazione la società di *animal politicum*, conaturatagli dal Creatore, con la concomitante realtà della Società civile-statale, per ricavare che dal momento che lo Stato (Società e Persona) risponde al piano divino, non può ritenersi e agire come un assoluto (39) prescindendo da Dio e dalla religione (40);

ligione di Stato » e la « Chiesa di Stato » (L'Osservatore Romano, 22 agosto 1945, p. 1, art.: *Date a Dio*).

(38) Ad una siffatta condizione giuridica accenna S. S. Pio XII nel già citato discorso ai Giuristi cattolici italiani (« AAS. », XXXV [1953], p. 801).

(39) Il *Codice Sociale* (art. 38) rifacendosi all'insegnamento della « Immortale Dei » (v. *Leonis XIII P. M. Acta*, vol. V, p. 120) con aurea precisione conclude: « L'autorità dunque, come la società, procede dalla natura e per conseguenza da Dio stesso ».

È per questa ragione che nella enciclica

leoniana è affermato: « *Civitates non possunt, citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque profuturam abdicere* » (*Leonis XIII Acta*, vol. V, p. 123).

(40) È palese che questo argomento sia il primo e il fondamentale: dare a Dio ciò che gli è dovuto, precede il bene comune dei cittadini e il loro diritto di essere rappresentati anche quanto agli interessi religiosi dallo Stato-Persona. Tuttavia, in sede sociologica il terzo argomento è di maggior efficacia, e può preparare l'animo ad accogliere meglio questa prima ragione della doverosa religiosità statale.

2) sull'obbligo dello Stato-Persona di procurare il bene comune, legato alla presenza delle virtù sociali, le quali alla loro volta perchè siano pratiche sempre, da tutti i cittadini e nella loro interezza, devono poggiare sul fondamento etico-religioso;

3) sull'obbligo dello Stato-Persona di rappresentare i cittadini nella vita pubblica anche quanto ai valori religiosi (41).

Sebbene nella tesi ci si limiti alla posizione che lo Stato in forza del suo fine (determinato dallo stesso diritto naturale) deve assumere di fronte alla religione *in genere*, non includendo cioè espressamente la seguente questione dell'atteggiamento di fronte alle concrete manifestazioni della religione nelle varie confessioni religiose esistenti nel suo territorio, s'impone però la necessità di precisare subito che lo Stato attua la sua doverosa religiosità *nel modo che comporta la concreta realtà del fenomeno religioso*

(41) Mons. V. Arcozzi-Masino nell'articolo *Laicismo o civismo?*, uscito su « Il Popolo Nuovo » di Torino il 4 gennaio 1946, fa giustamente osservare che il laicismo è « una formula assolutamente incapace di indicare un interesse comune » dei partiti italiani, e inadatta a *interpretare* le esigenze profonde e i problemi fondamentali della nostra attuale democrazia. [...] Per lo Stato, e specialmente per lo Stato democratico, tutti e singoli i grandi interessi morali dei cittadini rivelati dalla Storia della Nazione, devono essere oggetto di *positivo* rispetto e di *particolare* difesa. [...] I cittadini a cui esso guarda per difenderli e per promuoverne il libero sviluppo, non sono delle entità astratte e uniformi, ma delle persone concrete e differenziate, intessute di peculiari esigenze economiche e di aspirazioni etiche, culturali, *religiose*. E allora, come non si può fondare lo Stato democratico sul metro dei soli agricoltori, o dei soli commercianti, senza riguardo alle altre categorie economiche, così non si può fondarlo sulla figura del *non-prete*, cioè sui soli *laici*: anzi sui *soli laici laicisti*... ».

Si sa che purtroppo la tesi dello Stato laico (espressione però che presso qualche scrittore può riuscire equivoca, non facendosi sempre netta distinzione tra laicità e laicismo) ha incontrato il favore anche di alcuni cattolici, i quali, per sostenere i loro punti di vista, han creduto di poter passare sopra all'insegnamento pontificio ordinario in materia. Poichè la questione fu affrontata nel già citato discorso tenuto a Roma il 2 marzo 1953 da S. E. il Card. Ottaviani, rinviemo alla risposta del porporato, nella quale confluiscono la competenza del noto giuspubblicista ecclesiastico e l'au-

torità del Pro-Segretario della Suprema Congregazione del Santo Uffizio (e, come fa giustamente osservare il Card. Pla y Deniel, mettendo in relazione il discorso del Card. Ottaviani col nuovo concordato spagnolo, risulta evidente che in questo discorso l'oratore non espresse solo delle opinioni personali; v. « Ecclesia », Madrid, XIII, 1953, p. 481, a).

Qui riportiamo solamente un passo per metterlo in rapporto col D. P. E.

« Il primo torto di costoro è proprio quello di non accettare in pieno le *arma veritatis* e gli insegnamenti che i romani Pontefici in quest'ultimo secolo, in modo particolare il regnante Pontefice Pio XII, con Encicliche, Allocuzioni e ammaestramenti di ogni sorta hanno impartito in proposito ai cattolici » (v. *Miscelánea Comillas*, XIX [1953], p. XVI).

Ci si permetta, prima di tutto, di collegare l'espressione: « *arma veritatis* » del discorso del Cardinale con quanto dice a proposito del D. P. E., insegnato ai laici, il Sommo Pont. Leone XIII in una lettera del 7 giugno 1902 all'Arcivescovo di Quebec e Gran Cancelliere dell'Università Laval: « *Habebunt inde catholici homines prompta ac parata arma ad defendendam, quam vident ubique in discrimen adductam libertatem dignitatemque Ecclesiae* » (Leonis XIII P. M. Acta, vol. XXII, p. 141), e poscia di segnalare il rapporto che intercorre tra lo scopo apologetico del D. P. E. e i documenti pontifici quanto alle « *arma veritatis* »; v. *Efficienza formatica del D. P. E.*, n. 9; *Il D. P. E., sede logica della sistemazione scientifica dei documenti pontifici riguardanti la Chiesa e lo Stato*, in « *Salsianum* », X (1948), pp. 229-230.

nella nazione. Quindi: 2) in uno Stato ove la maggioranza aderisce ad una determinata confessione religiosa (e perciò è possibile che sorga la religione dello Stato) per mezzo di atti del culto compiuti secondo i riti di tale confessione religiosa e tenendo nel debito conto nella vita pubblica le verità etico-religiose della medesima, considerate come legittime estrinsecazioni societarie dei cittadini); 3) in uno Stato, invece, ove le confessioni religiose numericamente si equilibrano, per mezzo di simultanee celebrazioni religiose e tenendo in conto nella vita pubblica ciò che costituisce il substrato etico comune a tali confessioni.

d) *Il trattamento ufficiale delle varie confessioni religiose in base al Diritto Naturale e ai diritti avventizi storici.*

Affrontando ormai direttamente il problema della pluralità delle confessioni religiose esistenti nel medesimo territorio, problema che con diverse tonalità sorge praticamente in tutti gli Stati, e che a prima vista sembra ostacolare l'attuazione della religiosità statale, attuazione ovviamente scevra di difficoltà quando tutta la popolazione fosse unanime per lo stesso credo religioso, si deve addivenire all'analisi delle determinanti *l'unicuique suum* delle varie confessioni religiose. A questo intento, riteniamo sia opportuno tenere distinta l'efficienza numerica dalle altre determinanti che chiameremo: « diritti avventizi storici ».

1<sup>o</sup>) *L'applicazione del principio maggioritario al fenomeno religioso:*

Poichè il primo dovere dello Stato di fronte ai fenomeni sociali è quello di prenderne atto, di constatarne cioè la concreta realtà, si deve dire che anche il fenomeno religioso, cioè il *dato di fatto* delle confessioni religiose esistenti nel territorio nazionale, soggiace a questa norma.

La constatazione di qualunque fenomeno sociale (la quale, evidentemente, non implica approvazione di quello che si constata) determina quello che lo Stato, in forza del suo compito, è tenuto a fare nei riguardi di tale fenomeno, per farlo semplicemente rispettare, favorirlo o reprimerlo, secondo le esigenze del bene comune, armonizzate col bene particolare.

Sovente si tratta di armonizzare i diritti della maggioranza con quelli delle minoranze. Ci si consenta, a questo riguardo, di formulare due precisazioni:

a) in tutte le manifestazioni della vita pubblica le minoranze hanno diritto a quell'intervento e a quella rappresentanza nella cosa pubblica che è consentita dalla natura del negozio in cui si determina la distinzione dei cittadini in maggioranza e minoranze (42);

(42) Si sa infatti che se in uno Stato la maggioranza parla la stessa lingua si ha la lingua nazionale, concedendosi alle minoranze la libertà di insegnamento, stampa,

radiotrasmissione, ecc., comportata dalle consuetudini e dagli altri speciali diritti storici, fissati a volte in patti internazionali, ecc.; ovvero, si avrà il bilinguismo, il tri-

b) il rapporto tra maggioranza e minoranza sarebbe presentato in modo inesatto — per non dire errato — asserendo che i diritti della maggioranza prevalgono su quelli delle minoranze, quasi che coteste minoranze vedano i loro diritti soffocati dalle pretese della maggioranza. Si dirà, invece, che nelle estrinsecazioni societarie sorgono determinati diritti per la maggioranza, altri diritti per le minoranze; *unicuique suum*, a seconda — lo ripetiamo — della natura dell'oggetto della estrinsecazione societaria.

Orbene, anche al fenomeno religioso, in campo politico, si può e si deve applicare, come punto di partenza (quindi, non esclusivamente) il criterio maggioritario. Ne consegue che quando la maggior parte della popolazione appartiene a una determinata confessione religiosa — sempre che questa non si riduca unicamente a manifestazioni culturali, senza contenuto morale e senza apertura sociale (43) — si determina perciò stesso il dato della religione, o più esattamente, della confessione religiosa della maggioranza (44), tendente a qualche speciale diritto, mentre le minoranze, purché nei loro atti di culto e programmi morali-religiosi non urtino contro i principi della morale naturale, possono organizzarsi ed esplicare quella attività che può essere determinata solo « in concreto », tenendo conto cioè anche dei fattori storico-giuridici, propri di ogni paese, nonché del contenuto religioso di ogni confessione. Quest'ultimo fattore in certo senso qualifica il dato statistico, giacché essendo immanente nella religione (non diciamo: nelle confessioni religiose) il carattere universalistico, promanante dall'unicità di Dio e dal valore indifferenziato della persona, insito in ogni creatura umana, la confessione religiosa che trascura questo carattere, o addirittura lo esclude, perciò stesso si svuota di valore religioso.

Conseguentemente, ci si consenta di osservare che se è possibile una confessione religiosa (o, se si vuole, *lato sensu*, una « Chiesa ») nazionale, invece, è un controsenso parlare di *Religione nazionale*.

linguismo. In seguito al *referendum* per la forma costituzionale, si avrà la monarchia o la repubblica, col diritto della minoranza repubblicana o monarchica di organizzarsi in partito e di agire nella cosa pubblica nei termini consentiti dalle leggi. In seguito alle elezioni politiche, il partito vincente va al governo e gli altri formano la cosiddetta opposizione; ecc.

(43) Si sa che fu così di alcune forme religiose, quali si ebbero nella antica Roma, riducendosi a norme di culto, a carattere contrattualistico con le divinità, senza apertura d'animo con le stesse divinità.

(44) Nel già citato discorso del Card. Ottaviani, pur tenendo conto, anche qui, che l'Eminentissimo si occupa direttamente della Stato cattolico, viene formulato un

principio che ci sembra possa essere riferito anche al valore giuridico-sociale del principio maggioritario riguardo alla religione dello Stato: « Il dovere dei governanti in uno Stato composto nella quasi totalità di cattolici [...] importa tre immediate conseguenze: 1) la professione *sociale* e non soltanto *privata* della religione *del popolo* » (l'ultima parola è posta in rilievo dallo scrivente). Infatti, è evidente che il Cardinale in questo passo non affronti direttamente la questione della verità della religione, ma il rapporto tra Stato-Persona e Stato-Società quanto alla religione, e perciò invece della formula: « professione [...] della *vera religione* », usa quest'altra: « professione [...] della religione *del popolo* ». Ci sembra di poter ricavare altret-



Qui peraltro ciò che importa immediatamente è notare semplicemente, e perciò ci permettiamo di ribadirlo, come si possa e si debba iniziare la considerazione del fenomeno religioso in ogni singolo paese tenendo in conto il dato statistico degli addetti alle varie confessioni religiose, fermo restando però che non si può stabilire *a priori* quali debbano essere le conseguenze di questa constatazione.

È poi inteso che presupponiamo il retto funzionamento della determinazione statistica del fenomeno religioso; vale a dire, partiamo dal presupposto che essa avvenga in condizioni di piena libertà e di moralità, ossia, che non venga coartata nè fisicamente da metodi persecutori, nè moralmente da sobillazioni, nei quali casi, sul dato numerico, svuotato del suo valore, prevarrebbe il retto sentire della *pars sanior* della popolazione.

Da quanto si è detto risulta evidente che la distinzione tra confessioni religiose condotta con criteri estrapolitici dia luogo alla denominazione: « Culti ammessi » per le minoranze, diversa dall'altra denominazione: « Culti tollerati », la quale — non necessariamente, ma più esattamente — implica un previo giudizio teologico da cui procede il divario tra religione rivelata unica-vera e confessioni religiose non vere, che perciò possono essere semplicemente tollerate, e questo unicamente per i diritti dei loro adepti, nella misura consentita dalle concrete contingenze storiche, proprie di ogni paese.

2° *L'apporto dei diritti avventizi storici nella determinazione dello status sociale-giuridico delle confessioni religiose nei singoli Stati.*

Alla determinazione dello *status* sociale-giuridico delle confessioni religiose nei singoli Stati, col fattore numerico degli adepti concorrono dunque altri dati, tra questi, il dato del loro apporto alla civiltà mondiale e nazionale, e in modo speciale il fatto della presenza dei principi etici di una determinata confessione religiosa nell'ordine pubblico (nazionale e mondiale). Infatti, le confessioni religiose oltrechè per le loro credenze dif-

tanto dal modo con cui è formulata la terza conseguenza: « la difesa del patrimonio religioso del popolo (sottolineato dallo scrivente) contro ogni assalto di chi vorrebbe strappare ad esso il tesoro della sua fede e della pace religiosa » (v. « Miscelanea Comillas », XIX (1953), p. XIX). Che però al valore della Religione nazionale vada congiunto quello teologico, è chiaramente indicato dall'espressione: « il tesoro della sua fede ».

Un tipico esempio della applicazione del criterio maggioritario si ha nel Concordato Napoleonico; infatti in esso, sebbene siano presi in considerazione anche altri fattori,

il punto di partenza per la sua stipulazione è appunto la rilevanza dell'efficienza numerica del Cattolicesimo in Francia: « *Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien [...] de la profession particulière qu'en font les Consuls de la République. En conséquence...* » (MERCATI, *Raccolta di Concordati*, Poliglotta Vaticana, 1919, pagine 562-563).

feriscono per il loro programma etico e per la loro apertura sociale. Per es., in Italia, non si ha solo una maggioranza cattolica, ma per di più l'influsso dell'etica cristiano-cattolica nell'ordine pubblico italiano, nella letteratura, nelle arti, ecc., ossia nella civiltà italiana; per cui anche un italiano non battezzato, se venisse richiesto a quale civiltà aderisce, non dubiterebbe di asserire che egli sente di operare nella civiltà cristiana, e non in quella ebraica, indiana, o altra simile civiltà storica (e non solo ideologica); nè va omissa che a favore del Cattolicesimo stanno le sue benemeritenze nel campo sociale: scuole, ospedali, opere assistenziali; ecc. ed inoltre: *tutto ciò che il Cattolicesimo è e fa per la civiltà mondiale.*

Ora, siccome lo Stato-Persona è tenuto a procurare il bene comune, e perciò a tener conto di quanto conduce ad esso, deve necessariamente dare rilevanza a questi fattori etico-religiosi, che peraltro costituiscono un patrimonio sociale che i cittadini hanno il diritto di conservare e di incrementare (45).

## 6. - La valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona.

1) Rapporto tra il criterio maggioritario, completato dalle altre determinanti lo « status » sociale-giuridico delle confessioni religiose, e la valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona.

Da quanto siamo venuti dicendo appare evidente che la determinazione dei diritti delle confessioni religiose in uno Stato non è (non dev'essere) la conseguenza immediata della valutazione teologica delle medesime compiuta dallo Stato-Persona. Un capo di Stato, personalmente cattolico, constaterà che la maggioranza del suo popolo è per un'altra religione; viceversa, un capo di Stato, personalmente non-cattolico, constaterà che la maggior parte del suo popolo è cattolica (e che il cattolicesimo ha influito sulla civiltà del popolo di cui egli è il reggitore, ecc.).

Questa precisazione è già una implicita giustificazione del « legittimo » uso della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-

(45) Nel suo messaggio alle Cortes per la ratifica del nuovo Concordato della Spagna con la Santa Sede (datato il 24 ottobre 1953) il Gen. Franco così si esprime a proposito del rapporto religione cattolica e civiltà spagnuola: « No en vano es la Religión Católica la gran fuerza moral que ha formado el alma colectiva de nuestra nación, la que ha modelado nuestro modo de ser como pueblo y ha formado nuestra peculiar fisonomía espiritual. »

« Nuestra fe católica ha venido siendo a través de los siglos la piedra básica de

nuestra nacionalidad [...]. Y si en etapas infelices de nuestra historia se registraron persecuciones y rozamientos entre los poderes públicos y la Iglesia [...] no fué el pueblo español el que los inspira y provoca, sino precisamente el sectarismo personal de sus gobernantes, que, obedeciendo a doctrinas extrañas, abusan de su poder traicionando la conciencia religiosa de la inmensa mayoría de su pueblo, sacrificado de este modo a sus sectarismos personales » (v. « Ecclesia », Madrid, XIII 1953, p. 531).

Persona, perchè, come si vede, l'*unicuique suum* da riconoscersi alle varie confessioni religiose non è fatto dipendere primariamente ed esclusivamente dalla valutazione teologica; perciò non ci troviamo di fronte alla figura dello « Stato Teologo ».

Ma, evidentemente, questa « legittimità » della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona, specialmente perchè presupponiamo di essere in regime democratico, va affrontata direttamente e in tutta la sua estensione. A questo intento, ci sembra che si possa parlare di « legittimità giuridico-democratica », comprendendo con i due qualificativi rispettivamente la sutura tra giuridicità e teologia e l'attualità della questione.

## 2) La valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona nella Enciclica « Immortale Dei ».

Ora, prima di tutto, occorre chiedersi che cosa pretenda la Chiesa Cattolica circa l'apprezzamento teologico di se stessa (e quindi di tutto il fenomeno religioso) da parte dello Stato-Persona. A questo scopo, non c'è di meglio che mettersi innanzi le limpide precisazioni contenute nella enciclica « Immortale Dei » del Sommo Pont. Leone XIII. Ci limitiamo a questo passo fondamentale: « *Civilem igitur societatem, communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illi atque incommutabili bono quo sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes quascumque possit, opportunitates afferat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt. Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit: argumentis enim permultis atque illustribus [.....] liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit* » (46).

Per andare poi direttamente al cuore della questione, ci sembra che si debbano formulare queste due domande:

a) Chi è che deve pronunciare il « *iudicium prudens sincerumque* »? lo Stato-Persona che agisce collettivamente e ufficialmente, ovvero ciascuno degli aventi parte in tali attuazioni?

b) A che cosa può giungere nel suo « *iudicium prudens sincerumque* »

(46) Leonis XIII P. M. Acta, vol. V, pp. 123-124. Questa dichiarazione è preceduta poco prima da quest'altra: « *Quapropter sicut nemini licet sua adversus Deum officia negligere, officiumque est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus iusserit, quamque certis minimeque dubitandis indiciis unam ex omnibus*

*veram esse constiterit: eodem modo civitates non possunt, citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque futuram abiicere, aut adscribere de pluribus generibus indifferenter quod libeat: omninoque debent eum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstravit velle* » (ib., p. 123).

lo Stato-Persona (supposto già dimostrato che possa pronunciare un tale giudizio), nel suo agire collettivo ed ufficiale?

Chiediamo venia se per chiarire il nostro pensiero in materia osiamo abbozzare — e forse un po' didatticamente — le relative risposte:

a) Ogni persona, secondo quanto è esplicitato nella Teologia fondamentale, è obbligata a seguire il criterio teologico nelle proprie convinzioni religiose, ossia a mettersi per quella strada che, con la grazia di Dio, la può condurre alla *vera religione*. Ora, è ovvio che questo criterio accompagni qualunque persona nel giudicare il fenomeno religioso nella propria patria. Quindi, ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona (si tratti di Stato cattolico, eterodosso o infedele), è tenuto al « *iudicium prudens sincerumque* », di cui parla l'enciclica leoniana. Epperò, è lapalissiano che questo giudizio non cambi il dato di fatto circa il fenomeno religioso riscontrato nel proprio paese. Quindi anche il cattolico che eventualmente ha parte nelle attuazioni dello Stato-Persona di un paese infedele, nonostante il suo giudizio negativo nei riguardi della religione pagana, non può non prendere atto che essa risulta la confessione religiosa della maggioranza, dato statistico che può tendere a diritti speciali (se cioè in quel paese l'opinione pubblica ritiene che la maggioranza riguardo alla religione debba avere tali diritti) (47), da determinarsi secondo le concrete contingenze storico-ambientali.

Egli però (come si preciserà nel n. 4, c), per il bene comune del proprio paese, cui è legato in modo speciale per l'ufficio che occupa, dovrà servirsi di tutti i mezzi legittimi per favorire ivi la vera religione.

b) Per vedere, invece, se sia possibile e in che cosa possa consistere il « *iudicium prudens sincerumque* » circa la religione unica vera, emesso dallo Stato-Persona, giova subito chiedersi se siffatto giudizio possa identificarsi con quello a cui pervengono i singoli credenti, e prossimamente i cittadini aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona. Orbene, giacché il giudizio formulato dai credenti (e perciò anche dai cittadini aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona), con la grazia di Dio, confluisce nello atto di fede vero e proprio, quindi in un atto assolutamente personale, è fuori discussione che non ci possa essere rappresentanza ufficiale da parte dello Stato-Persona per un tale atto. Ossia, non si dà un « *iudicium prudens sincerumque* » circa la vera religione, da parte dello Stato-Persona, culminante in un *atto di fede ufficiale, emesso per tutti i cittadini credenti*.

Del resto, non è superfluo rilevare che sebbene in altri passi della « Immortale Dei » siano nominati espressamente i *rerum publicarum moderatores*, qui, immediatamente prima che si discorra del *iudicium prudens sincerumque* che porta a determinare quale sia la vera religione, si parla della *Societas Civilis, communi utilitati nata*; dunque è lo Stato-Società che si pronuncia circa la vera religione, nelle attuazioni dello Stato-Persona.

(47) V. sopra, nota 35.

Conseguentemente, riteniamo che il massimo a cui può giungere lo Stato-Persona nell'apprezzamento teologico della religione del suo popolo, consista in una *particolare* e *speciale* estrinsecazione societaria: particolare, perchè concernente l'apprezzamento teologico della Religione dello Stato (l'apprezzamento cioè che esiste nel popolo e, di per sè, negli stessi cittadini aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona), e speciale, perchè si tratta di una estrinsecazione che si effettua per mezzo dello stesso Stato-Persona, a complemento di quella che lo Stato riscontra nel prendere atto del fenomeno religioso nella sua interezza.

Tale estrinsecazione può anche essere chiamata « professione di fede »; fermo però restando che altra è la professione di fede del singolo, altra la professione di fede dello Stato-Persona.

Come si vede, vi è una differenza fondamentale tra ciò che comporta il « *iudicium prudens sincerumque* » circa la religione unica vera in ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona e nello Stato-Persona, operante come tale.

Ognuno di coloro che ha parte in tali attuazioni, come singolo, non rappresenta i cittadini, ma emette lui stesso il suo giudizio personale circa la vera religione; epperò, come si è detto, per lo speciale vincolo che lo lega al bene comune del proprio paese, alla cui conservazione ed incremento si è impegnato accettando l'elezione o la nomina alla carica pubblica, deve procurare di favorire con tutti i mezzi legittimi la vera religione. Invece, lo Stato-Persona, (che supponiamo democratico), propriamente, non emette uno speciale « *iudicium prudens sincerumque* » circa la vera religione, ma estrinseca il giudizio formulato dal popolo e dagli stessi cittadini che hanno parte nelle sue attuazioni. Si tratta dunque di due azioni destinate a integrarsi: quella del singolo e quella della persona morale. È poi superfluo notare che al cittadino avente parte nelle attuazioni dello Stato-Persona che individualmente non riesca a maturare il « *iudicium prudens sincerumque* » circa la religione dominante nel proprio paese, o sia per un giudizio negativo, si possa almeno chiedere che voglia prendere atto della fede che il popolo ha nella propria religione. E questo è ancora il minimo che possa essere compiuto dallo Stato-Persona, dare cioè rilevanza allo speciale dato societario consistente nella certezza teologica che la popolazione ha della propria religione.

Non crediamo di dover spendere molte parole per chiarire questi enunciati.

Ci si consenta però, prima di tutto, di ribadire che lo Stato-Persona assumendosi il compito di estrinsecare societariamente la certezza che il popolo ha della sua fede, non diventa per questo lo « Stato Teologo »: espressione infatti che implica un giudizio paternalistico o addirittura assolutista dei reggitori di un popolo, giudizio da cui verrebbe fatta dipendere primariamente ed esclusivamente la situazione giuridica della confessione



religiosa ritenuta vera da questi reggitori. L'apprezzamento teologico da parte dello Stato-Persona, compiuto nella forma di cui stiamo parlando, non precede ma accompagna la constatazione della realtà oggettiva del fenomeno religioso in un determinato Stato, e perciò non dipende immediatamente da questo apprezzamento la qualifica di religione *dello* Stato a una determinata confessione religiosa, fosse pure quella della maggioranza.

Quanto poi alla legittimità giuridica della rilevanza politico-giuridica della valutazione teologica della Religione dello Stato, cioè di quel peculiare dato societario che è la certezza che i cittadini hanno della propria fede, non c'è che da constatare la piena conformità di una siffatta rilevanza sia con i principi del Diritto Naturale, sia con quelli di una *sana democrazia*.

Col primo, giacchè lo Stato, in forza del suo fine, è tenuto a prendere atto di tutte le legittime estrinsecazioni societarie, comprese le religiose; ed è esigenza del carattere positivo delle forme storiche con cui si presenta la religione nel mondo che la rilevanza sia portata sino alle estrinsecazioni societarie riguardanti la certezza che i cittadini hanno della propria religione.

Colla seconda, per il fatto che i cittadini hanno il diritto non solo di vedere lo Stato-Persona prendere atto delle loro legittime estrinsecazioni societarie, ma di essere da lui rappresentati nelle medesime.

Nè si può contestare ai cittadini il diritto di farsi rappresentare dallo Stato-Persona anche riguardo al dato societario della certezza nella propria religione, giacchè l'avere certezza riguardo alla propria religione, obiettivamente e tradizionalmente risulta la *normalità*; tanto i dissenzienti, come gli agnostici, riguardo alla massa dei cittadini, costituiscono l'*eccezione*. Ora, nella vita societaria, la normalità ha il suo posto, e l'*eccezione* parimenti il suo (48).

(48) Mons. D'HULST nel suo libro *Le droit chrétien et le droit moderne* (Paris, 1886) in cui sono raccolti vari articoli con cui il dotto prelado volle presentare l'Enciclica « Immortale Dei », raccogliendo l'obiezione di uno scrittore di « Le Temps », così concepita: « *S'il y a quelque chose qui doit rassortir pour la conscience publique de toutes les discussions du passé, c'est le caractère inévitable des choses de la foi* » (p. 33), fa leva sulla espressione « *iudicium prudens sincerumque* » della enciclica, ossia si appella alla necessità di attenersi a: « *une bonne méthode d'investigation, une parfaite sincérité de jugement* » (p. 34), per sciogliere la difficoltà oppostagli (che però, come è ovvio, va ricondotta al problema sostanziale della legittimità di un tale « *iudicium prudens sincerumque* » da parte dello Stato-Persona), dicendo: « *cette inévidence est un fait accidentel, abusif, imputable à l'erreur reformable des hom-*

*mes; le droit de la vraie religion demeure* » (p. 37).

Ma nelle *Conférences de Notre Dame* del 1885, ritornando sull'argomento, rinuncia a questa troppo tenue argomentazione per una analisi più accurata della questione, in base al diritto naturale e ai principi che reggono la vita civile, dimostrando, in sostanza, che lo Stato nel dare rilevanza ai diritti della maggioranza non può fare a meno di giungere ai principi a cui si ricollegano tali principi: « *Au fond de toutes les institutions politiques, juridiques, sociales, il y a un élément moral. La propriété, la famille représentent les assises principales sur lesquelles repose la civilisation. L'État a le droit et le devoir de les protéger; il ne pourra le faire qu'en s'appropriant la conception idéale qui s'incarne dans ces choses réelles et vivantes. Pour rédiger le Code, le législateur a dû faire son choix entre des théories opposées;*

**3) La libertà di coscienza di ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona di fronte al collegamento giuridico-confessionalistico del proprio paese con una determinata confessione religiosa.**

Connesse con la legittimità giuridico-democratica dell'apprezzamento teologico del fenomeno religioso, da parte dello Stato-Persona sono le due questioni della libertà di coscienza di ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona e delle conseguenze per i culti « tollerati », questioni che il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno deve affrontare in quanto si tratta della giustificazione-difesa dei peculiari diritti che sorgono per la Chiesa Cattolica, non solo in quanto è considerata come religione della maggioranza, ma anche in quanto è legittimamente valutata secondo i criteri teologici.

Anche in merito a queste due questioni per ragione di brevità ridurremo le nostre osservazioni circa l'itinerario che riteniamo debba essere seguito dal Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno ad alcuni enunciati:

a) È ovvio che ognuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona nell'assolvere il suo compito di reggitore della cosa pubblica abbia il diritto — e il dovere! — di non andare mai contro coscienza nel partecipare, sia pure in veste ufficiale, a riti religiosi.

b) Un lento processo di decantazione storica ha spogliato certe cerimonie civili del loro aspetto religioso-idolatrato, o comunque tale da importare la *communicatio in divinis* di coloro che assistevano a tali riti.

Inoltre, va tenuto presente che presso popolazioni non-cattoliche si va affermando l'idea di prendere in considerazione i riti religiosi (esclusi, evidentemente, gli immorali) solamente nel loro aspetto generico di atto sacro, escludente quindi la *communicatio in divinis*, sebbene presa nel senso più lato. Così, per es., si spiega come non pochi protestanti oggi ritengano di non venir meno alla loro fede assistendo alla celebrazione della Santa Messa.

Forse non va disgiunto da questo atteggiamento quel certo senso di agnosticismo religioso che serpeggia tra le confessioni protestanti per cui si esclude che si possa raggiungere la certezza circa le verità soprannaturali (49).

*il s'est prononcé pour la propriété individuelle et transmissible [...]. Il n'empêche pas les philosophes de préférer, dans leur for intérieur une doctrine contraire [...]* (p. 7).

Dopo queste premesse, Mons. D'Hulst fa parlare la Chiesa ai governanti in questi termini: « Vous ne pouvez même remplir dans toute son étendue cette fonction élémentaire (di difesa della civiltà) qu'en la rattachant à des principes, à des doctrines acceptées par tous » (p. 8).

Trattandosi non di una lezione, ma di una conferenza, non rimproveremo a Mons. D'Hulst che nella foga oratoria passi un po' troppo speditamente al rapporto che intercorre tra il patrimonio etico della popolazione e la verità rivelata: « Et parce que le devoir de tous est de reconnaître la vérité intégrale, celle que Dieu enseigne, vous usurpiez sans doute si vous vous méfiez de la définir » (ivi).

(49) « Dio ci dà quella verità di cui giorno per giorno abbiamo bisogno. La no-

Invece, la Chiesa Cattolica, conscia del suo mandato divino di custode del *depositum fidei*, non ammette incertezze o tentennamenti ove possa verificarsi la *communicatio in divinis*, oggettivamente e logicamente contraria ai diritti della vera religione, e quindi ai doveri che i fedeli hanno verso di essa; conseguentemente, determina quando e come i cattolici possono o no assistere a cerimonie di altre confessioni religiose.

c) E poco meno che superfluo osservare che il diverso atteggiamento assunto dai cattolici di fronte alla assistenza a riti religiosi di confessioni diverse dalla propria fede, non potrà mai cessare per dar luogo a transazioni, nè tanto meno potrà ricevere ispirazione dal principio della aprioristica parità dei culti, anche nel caso in cui si accettasse la disposizione di legge conforme a tale principio, non potendo far valere in altro modo il buon diritto della Chiesa Cattolica. Invece, è chiaro che l'interpretazione data dall'opinione pubblica a certi atti pubblici può rendere possibili in una determinata epoca tali atti, interpretazione che influenza l'atteggiamento della stessa Santa Sede; per es., non si può pensare a un San Pio V che riceva in solenne udienza la regina d'Inghilterra, ciò che invece si è realizzato sotto Pio XI, cui fecero visita ufficiale Re Giorgio V e la regina Mary.

d) Risolto in base alla propria fede il quesito della legittimità di assistere a determinati riti religiosi di altre confessioni, non c'è che da applicare il fondamentale principio, richiamato nel comma a) di questo punto, circa il diritto-dovere di non andare mai contro coscienza. Perciò se un capo di Stato, protestante, crede di poter assistere a un rito buddista, lo faccia; non ne segue però che un capo di Stato, cattolico, debba assistere alla celebrazione della « cena » protestante.

Peraltro, siccome supponiamo di aver da fare con lo Stato democratico, nel cui governo siano presenti, come maggioranza, i cittadini aderenti alla religione nazionale valutata teologicamente, si deve convenire che sarà sempre possibile trovare tra gli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona chi possa assistere ufficialmente a un determinato rito, senza andare contro coscienza.

#### **4) Conseguenze della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona e dei singoli aventi parte nelle sue attuazioni.**

a) Collocati sul piano teologico — individualmente o ufficialmente — (pur avendo presente la differenza dell'apprezzamento teologico del fenomeno religioso, se compiuto ufficialmente dallo Stato-Persona, o singolarmente da ciascuno degli aventi parte nelle sue attuazioni), dalla premessa della unicità della vera religione (v. la tesi nella Teologia fondamentale), si è logicamente

stra conoscenza è parziale. Non possiamo imporre ad altri la verità data a noi, o pretendere che sia valida in ogni tempo. È per noi impossibile ammettere l'antica idea

soprannaturalistica della rivelazione come un corpo di verità date da Dio all'umanità » (Congresso del Cristianesimo liberale di Amsterdam, 1949).

portati a pronunciarsi sulla illegittimità teologica delle confessioni che differiscono dall'unica vera religione rivelata. Ossia, dal momento che anche per le verità di fede si può giungere alla certezza assoluta, non si può non respingere il contrario del dato della fede. Si arriva cioè necessariamente e logicamente alla *intolleranza dottrinale*. E assurdo accondiscendere all'errore; è però altra cosa, pur piazzati sul terreno teologico, tollerare gli erranti.

La Chiesa Cattolica, conscia della sua verità e quindi dei suoi diritti, ha respinto e respingerà sempre la tolleranza dottrinale. Siccome però si deve convivere anche con gli erranti per l'esigenza stessa della obbligatorietà della vita civile o politica, pur stando sul piano teologico, si rende necessaria la tolleranza degli erranti *in tutto ciò che non contraddice alla morale naturale e ai diritti oggettivi e storici della Religione Unica Vera*, che per dir di più anzi, in ordine logico, anzitutto — qui si suppone che sia anche la Religione della massa della nazione.

b) Quali possano essere i limiti di questa tolleranza « politica » (cioè richiesta dalle esigenze della convivenza nella *polis*; non fatta « per politica »!) è precisato chiaramente nella « Immortale Dei », in logica connessione con i principi riguardanti l'apprezzamento teologico della religione da parte dello Stato-Persona (50) la cui legittimità giuridico-democratica si riverbera naturalmente sulla *ratio* seguita nella tolleranza politica.

Riteniamo quindi innecessario allo scopo delle nostre riflessioni il rivolgerci ad analizzare espressamente l'enunciato della enciclica leoniana a questo proposito (ciò che, al contrario, è utilissimo venga fatto nelle pagine del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno).

Vogliamo invece sottolineare il collegamento della difesa assunta dallo Stato-Persona della religione unica vera (fatta quindi per la sua entità teologica) con quella che deve esserle data per il solo fatto di essere la religione dello Stato, nonchè richiamare quale sia propriamente l'aspetto formale con cui lo Stato-Persona difende la religione unica vera.

Orbene, non vi deve essere dubbio che anche stando sul piano estrateologico, lo Stato, avendo il dovere di dare rilevanza sociale-giuridica alle legittime estrinsecazioni societarie, debba concedere questa rilevanza alle norme e ai principi della Religione della Nazione, in quanto sono legittime estrinsecazioni etico-religiose societarie, e quindi dare a tali norme e principi il posto che loro spetta nell'ordine pubblico (in base al diritto naturale e ai diritti avventizi storici), e conseguentemente debba difendere questo specifico patrimonio societario, almeno come qualunque altro bene dei cittadini. Di qui la legittimità della limitazione di propaganda delle altre con-

(50) « *Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui, magni alicuius aut adipiscendi boni,*

*aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum* » (Leonis XIII Acta, vol. V, p. 141).

fessioni religiose, cominciando dalla stessa pubblicità dei loro atti di culto (in conformità ai diritti storici, ecc.).

Infatti, lo specifico patrimonio etico-religioso della Nazione *possidet*; è un bene incorporato alla civiltà nazionale, ed i dissidenti — i cui diritti nella vita associata, evidentemente, non possono essere illimitati — possono solo godere di quella libertà che non contraddica al bene comune (51).

Tuttavia, è poco meno che superfluo notare che se è vero che la difesa del patrimonio etico-religioso della Nazione non deriva esclusivamente dall'apprezzamento teologico, ma anche dalle esigenze del bene comune, non è men vero che tale difesa non risulti né logica, né praticamente definibile, se si esclude aprioristicamente la valutazione teologica del fenomeno religioso della Nazione (sia che lo Stato-Persona si limiti a dare rilevanza alla certezza che la popolazione ha della propria fede, sia che estrinsechi esso stesso una tale certezza). Non logica una siffatta difesa, perché è legato all'indole della religione rivelata (come storicamente si presentano le varie confessioni religiose) l'essere considerata al vaglio del *iudicium prudens sincerumque* circa la sua verità. Non praticamente definibile, perché astruendo dall'apprezzamento teologico (rilevato o professato) riesce più difficile precisare in che cosa le confessioni religiose, diverse dalla dominante (specialmente quelle che attingono a un comune *depositum fidei*), ostacolano il bene comune della Nazione, quanto al fattore religioso.

Va poi da sé che sarebbe ancor meno logica la difesa quando la stessa popolazione mancasse di certezza nella propria fede (ciò che non può non svuotare la religiosità individuale e sociale), e quindi lo Stato-Persona fosse solo in presenza di un dato statistico e di fatti storici.

Invece, se lo Stato alla rilevanza dell'efficienza numerica e dei peculiari diritti storici della religione dominante, aggiunge anche quella della certezza che la Nazione ha della verità della propria religione, ed ancor più se giunge a estrinsecare esso stesso questo dato societario, la delimitazione della sfera di azione delle confessioni dissidenti può ben raggiungere la mi-

(51) A questo proposito, ci piace riportare le precise dichiarazioni del Gen. Franco nel già citato messaggio alle Cortes del Reino: « De ahí que hagamos profesión pública de los principios dogmáticos en que se apoya la Iglesia y defendamos la unidad católica de nuestro pueblo. Estábamos obligados a ello por nuestra condición de católicos, ya que es deber de los gobernantes de un Estado compuesto por católicos, mantener la Religión en su pueblo y defenderla y profesarla públicamente [...]. Este principio de la unidad religiosa se conjuga debidamente con la práctica privada del culto para los contados españoles o extranjeros que pertenecen a las Iglesias disidentes y con el mantenimiento del "statu quo" en

los territorios africanos. En todo caso, la tolerancia para creencias y cultos diversos no quiere decir libertad de propaganda que fomenta las discordias religiosas y turbe la segura y unánime posesión de la verdad y de su culto religioso en nuestra Patria, porque nosotros podemos consentir que los disidentes encuentren en España modo de practicar su culto, pero no que contra la voluntad general y con escándalo del pueblo hagan proselitismo e intenten desviar a los católicos con dádivas, de los deberes religiosos, cuando la casi totalidad de la nación quiere conservar, a cualquier precio, su unidad católica ». (« Ecclesia », Madrid, XIII, 1953, pp. 532 b - 533 a).



sura fissata nella formula « *moribus atque usu* » della « *Immortale Dei* » (52).

Peraltro, come si vede, anche le delimitazioni apportate dallo Stato-Persona alle confessioni religiose, non « ammesse », ma semplicemente « tollerate », in seguito all'apprezzamento teologico della religione nazionale, « civilmente » rientrano nella sfera dell'attività o responsabilità statale.

c) Quanto alle conseguenze promananti in ognuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona dalla valutazione teologica del fenomeno religioso nel proprio paese, va notato che ogni reggitore, siccome anche in quanto agisce personalmente, è tenuto a procurare *nei modi legittimi* il maggior bene comune del proprio paese, e la valutazione teologica del fenomeno religioso rivela quale apporto al bene comune può derivare dalla unica vera religione (aiuti soprannaturali, principi morali rivelati, ecc.), ha l'obbligo di procurare *con tutti i legittimi mezzi* la difesa, il potenziamento, la diffusione, ecc., della vera religione nella propria nazione.

## **7. - Il collegamento degli Stati con la Chiesa Cattolica prescindendo (da parte dello Stato) dalla valutazione teologica della sua realtà spirituale-soprannaturale.**

### **1) L'odierna necessità di questo settore del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno.**

Giunti a questo punto, ci sia consentito di rilevare ancora una volta che le considerazioni che siamo venuti facendo non erano necessarie quando sorse il Diritto Pubblico Ecclesiastico. In quell'epoca infatti gli Stati pur nel caso che non agissero riflessamente nell'apprezzamento teologico del fenomeno religioso, non facevano difficoltà ad essere « confessionali », e questo confessionalismo, sebbene non sempre di nitidi contorni, era però sufficiente perchè nel Diritto Pubblico Ecclesiastico si potesse ragionare dei diritti della Chiesa, come Società Perfetta, *ad extra*, senza doversi preoccupare di giustificare previamente l'uso degli argomenti dedotti dalla rivelazione cristiana per esplicitare, giustificare e difendere tali diritti.

Oggi, invece, non si può prescindere da cotesta previa giustificazione, di includere cioè i dati della rivelazione nel terreno pregiuridico, e questo, posto lo scopo preciso del Diritto Pubblico Ecclesiastico, deve ivi essere compiuto nel modo più esplicito e più esauriente possibile.

Ci si perdoni se osiamo dire che i trattati di Diritto Pubblico Ecclesiastico i quali non si preoccupano di impostare chiaramente ed ordinatamente questo collegamento tra ragione e rivelazione nel campo dei rapporti tra Stato e Chiesa assomigliano a chi redigesse la più sostanziale e forbita pro-

(52) Nello stesso messaggio è detto: « Para las naciones católicas las cuestiones de la fe pasan al primer plano de las obligaciones del Estado. La salvación o la perdición de las almas, el renacimiento o la

decadencia de la fe, la expansión o reducción de la fe verdadera son problemas capitales antes los que no puede ser indiferente ». (« Ecclesia », p. 532 a).

testa contro le usurpazioni statali negli affari ecclesiastici, da leggersi... sull'Himalaya, e che gli escursionisti non troverebbero pochi di simili declamatori.

Eppe  il compito odierno del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno non si pu  limitare a preparare questi *praeambula* della valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona. Non si pu  infatti attendere che gli Stati — compresi i cattolici —, convinti dalle argomentazioni che segnano l'itinerario da percorrere (dalla doverosa religiosit  statale alla legittimit  giuridico-democratica dell'apprezzamento teologico del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona), si decidano a percorrere questo itinerario; conseguentemente non si pu  rimandare tutta l'impostazione dei rapporti tra Stato e Chiesa al di l  della tappa segnalata dalla valutazione teologica di cui stiamo parlando. Uomini e... Stati occorre prenderli come sono, e non come dovrebbero essere.   verissimo che stante la premessa teologica dell'unica vera religione, gli Stati dovrebbero o essere gi , o diventare, o ritornare ad essere, tutti cattolici; e non v'  motivo che escluda che gli Stati cattolici possano valutare teologicamente il fenomeno religioso, quale si presenta in ciascuno di essi. Tuttavia,   non meno vero che di fatto gli Stati sono... come sono; e cio , non tutti cattolici, ma altri cattolici, altri eterodossi, altri infedeli; e degli Stati cattolici, non tutti sono attualmente disposti a valutare con criterio teologico i diritti della Religione e della Chiesa Cattolica in ognuno di essi. Perci  si rende indispensabile che nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno si precisi anche un collegamento con la Chiesa Cattolica che valga per tutti gli Stati.

Del resto, in questo studio, il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno si trova in compagnia, anzi, si vede preceduto da un analogo lavoro assolto dagli scrittori di diritto pubblico, specialmente dagli ecclesiasticisti, preoccupati di giustificare di fronte alla pubblica opinione (o almeno di fronte all'atteggiamento positivistico di colleghi) l'avvenuto od eventuale collegamento del proprio paese con la Chiesa Cattolica. Non occorre dire che da coteste impostazioni dottrinali si possono ricavare buoni argomenti da utilizzarsi nella trattazione del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno (53).

Data la vastit  e complessit  dell'argomento ci limitiamo a far seguire la segnalazione della necessit  di questo settore nelle pagine del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno da alcuni rilievi.

**2) Ci  che la Chiesa Cattolica pretende dai vari Stati che non la valutano teologicamente.**

Il primo rilievo riguarda ci  che la Chiesa Cattolica pretende le venga riconosciuto, e precisamente come religione, dai vari Stati, ancorch  questi

(53) V. *Efficienza formativa del D. P. E.*, n. 10, in « Salesianum », X (1948), pagine 231-233.

non la valutino teologicamente. Crediamo che questo possa essere formulato, più o meno, nei seguenti enunciati:

a) La Chiesa Cattolica, a cui Gesù Cristo affidò la vera religione (54), pretende che i *vari* Stati (cattolici, eterodossi, infedeli) diano alla Religione cattolica ciò che le spetta in ciascuno di essi, in base al valore numerico e ai diritti avventizi storici, sia quanto al culto, libertà di propaganda, di scuole, opere assistenziali, ecc., sia quanto alla rilevanza pubblica dei suoi principi etici, considerabili almeno come legittime estrinsecazioni societarie e fattori della civiltà mondiale (diritti che, eventualmente, possono essere determinati nei concordati, in perfetta armonia con i principi sociologici e democratici).

Ora, è ovvio che sia altro ciò che la Chiesa chiede a un paese cattolico, altro a un paese protestante e scismatico, altro a un paese infedele, prescindendo dai peculiari diritti storici che possa avere in ciascuno di essi.

b) Peraltro, essendo conscia della unicità della vera religione, è logico che la Chiesa Cattolica accolga e cerchi legittimamente di ottenere condizioni di favore. Almeno a ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona (ed anche agli Stati-Persona che siano disposti a tenere in conto i dati della rivelazione cristiana) la Chiesa Cattolica si presenta con la condizione di unicità che le deriva dall'apprezzamento teologico; in parole povere, la Chiesa Cattolica sa che ha tutto da guadagnare e nulla da perdere se la si prende in considerazione secondo la valutazione teologica. Vale a dire, sa che se viene sottoposta all'esame teologico, ossia al « *iudicium prudens sincerumque* » di cui si parla nella « Immortale Dei », non può non risultare che essa è la vera Chiesa di Gesù Cristo, e la Religione cristiano-cattolica è l'unica vera religione, voluta da Dio. Quindi la eventuale condizione di favore che possa ottenere, sebbene non giudicata teologicamente (prescindendo quindi da quel *quod suum est*, promanante dalla sua efficienza numerica e dai suoi diritti storici in ogni singolo paese e nel mondo intero), è sempre al di sotto di quello che, almeno ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona, dovrebbe procurarle, coi legittimi mezzi, in seguito all'apprezzamento teologico (55).

### 3) Lo « status » giuridico della Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico primario.

Ma ciò che ci sembra riguardare più da vicino il settore del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno di cui stiamo auspicando la sistematica elaborazione, riteniamo sia lo studio — vorremmo dire, la valorizzazione — del

(54) « ... *eam (religionem) esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipse-met et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit* » (*Immortale Dei*; *Leonis XIII P. M. Acta*, vol. V, p. 124).

(55) La legittima affermazione dei diritti della verità rivelata è nitidamente lueggiata dal Card. Ottaviani, nel discorso già ripetutamente citato (per le ragioni addotte nella nota 41): « Ci si obietta: voi (catto-

concetto di *ordinamento giuridico primario*, nei riguardi della Chiesa Cattolica. Non essendo più possibile con tutti gli Stati far leva sulla realtà della *societas perfecta* — concetto ormai arcaico per i civilisti (56), ma soprattutto legato all'apprezzamento teologico (57), di cui qui si vuole prescindere — ci sembra dover asserire che è provvidenziale che siano stati proprio i civilisti a coniare l'istituto giuridico dell'ordinamento giuridico primario.

lici) sostenete due criteri o norme d'azione diverse, secondo che vi fa comodo; nel paese cattolico sostenete l'idea dello stato confessionale, col dovere di protezione esclusiva della religione cattolica; viceversa, dove voi siete una minoranza, reclamate il diritto alla tolleranza o addirittura alla parità dei culti: quindi due pesi e due misure [...]. Ebbene, appunto due pesi e due misure sono da usarsi: l'uno per la verità, l'altro per l'errore.

Gli uomini che si sentono in sicuro possesso della verità e della giustizia, non vengono a transazioni. Essi esigono il pieno rispetto dei loro diritti. Coloro invece che non si sentono sicuri del possesso della verità come possono esigere di tener soli il campo, senza farne parte a chi reclama il rispetto dei propri diritti *in base ad altri principi?* (sottolineato dallo scrivente).

Il concetto di parità del culto e di tolleranza è un prodotto del libero esame e della molteplicità delle confessioni. E una logica conseguenza delle opinioni di coloro che ritengono in fatto di religione, non esservi posto per i dogmi, e che soltanto la coscienza dei singoli individui dia il criterio e la norma per la professione della fede e l'esercizio del culto. E allora, in quei paesi dove vigono queste teorie, quale meraviglia che la Chiesa Cattolica cerchi di avere un posto per svolgere la sua divina missione, e cerchi di farsi riconoscere quei diritti che per logica conseguenza dei principi adottati dalle legislazioni di quei paesi può reclamare? [...]. Non deve quindi far meraviglia se la Chiesa si richiami almeno ai diritti dell'uomo, quando sono misconosciuti i diritti di Dio! (v. « Miscelánea Comillas », pp. XXI-XXIII).

(56) Nei concordati questa qualifica, applicata alla Chiesa, appare per la prima volta nel nuovo concordato spagnolo, all'art. 2: « *El Estado español reconoce a la Iglesia Católica el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto* ».

I giuspubblicisti e gli ecclesiasticisti moderni ne parlano, ma non appellandosi alla dottrina giuridica corrente, bensì rifacendosi alla dottrina esposta nel Diritto P. E.

Ci sembra di trovare questo richiamo al D. P. E. anche nella sola dicitura latina; per es. nello studio di C. Jannaccone, *La personalità giuridica della Chiesa in Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, vol. I, p. 475.

Tuttavia, come diremo più innanzi, non sarebbe impossibile spolverare l'antico concetto di *societas perfecta*, e forse potrebbe servire da ponte tra il concetto di *societas perfecta* e quello di *ordinamento primario* proprio il modo di esprimersi di S. Romano, grande sostenitore di questo istituto giuridico, per es.: « Ci sono istituzioni che si affermano perfette, che bastano, almeno fondamentalmente, a se medesime, che hanno pienezza di mezzi per conseguire scopi che sono loro esclusivi. Ce ne sono altre imperfette o meno perfette che si appoggiano a istituzioni diverse » (*L'ordinamento giuridico*, II ed., Firenze, 1945, cap. I, § 12, 3, p. 32).

Pertanto, non va dimenticato che quando la Chiesa si proclama società perfetta, in realtà, sempre sottintende il dualismo che è alla base di quella espressione: lo Stato e la Chiesa; e poichè lo Stato storicamente precede la Chiesa, a questa s'addice essere « l'altra società perfetta ». Delle due società perfette, vale quanto nella « Immortale Dei » è detto nominatamente delle due supreme potestà tra le quali Iddio « *humanis generis procuracionem partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in genere suo maxima* » (*Leonis XIII P. M. Acta*, vol. V, p. 127).

(57) Come si è già osservato nella nota precedente, nella dottrina giuspubblico-ecclesiastica, o meglio nella realtà del Nuovo Testamento, le società perfette non sono che due: lo Stato e la Chiesa unica vera, voluta da Gesù Cristo società perfetta. Quindi, a togliere ogni dubbio circa il vero

Se non erriamo, finora nessun trattato di Diritto Pubblico Ecclesiastico dedica a questo argomento la considerazione che merita questo strumento giuridico, che riteniamo fondamentale per l'assolvimento dell'odierno compito del Diritto Pubblico Ecclesiastico.

Ci piace rifarci immediatamente all'utilizzazione che ne fece l'on. Dossetti nel discorso pronunciato all'Assemblea Costituente Italiana il 21 marzo 1947. Il chiarissimo oratore, dopo aver rilevato che l'on. Calamandrei aveva bensì parlato di pluralità di ordinamenti giuridici, e che su quest'argomento erano ritornati l'on. Orlando e l'on. Cevolotto, faceva però osservare che nessuno di essi aveva dato « con deliberata precisione e nettezza il concetto di ordinamento originario: concetto che pure è uno di quei tali strumenti fondamentali usati in questo ambito misterioso della tecnica giuridica, di cui abbiamo sentito dire bene e dire male, ma che, in sostanza, è la piattaforma su cui ci dobbiamo muovere per la soluzione di questi nostri problemi ». Precisava quindi: « *Ordinamento originario* è ogni ordinamento che non deriva la propria giustificazione e il proprio fondamento da un altro: così che, si noti bene, la sua giuridicità, cioè la norma prima che sta alla sua base, si confonde con l'esistenza storica della società di cui l'ordinamento è la veste giuridica. *Ordinamento derivato*, invece, è ogni ordinamento che desume — deriva — la sua giuridicità, cioè la sua qualità di ordinamento giuridico, da un ordinamento superiore: ossia è tale che la sua norma fondamentale non si confonde con l'esistenza storica della società, ma si collega a un ordinamento superiore [...] A questa prima distinzione, dobbiamo farne seguire

senso che si dà alla espressione *società perfetta*, nei riguardi della Chiesa Cattolica, come è opportuno precisare che si parla di perfezione nel campo giuridico, così non è meno opportuno far notare che lo *status* di società perfetta la Chiesa l'ha direttamente da Gesù Cristo, non per la sopravvenuta consolidazione storica; perciò, anche se può sembrare ridondante, ci sembra conveniente esprimere la tesi fondamentale del D. P. E. in questi termini: *Ecclesia est iure seu legitime societas iuridice perfecta* (v. *La tesi fondamentale del Ius P. E.*, n. 7, b, in « Salesianum », VIII [1946], pp. 104-112).

Consequentemente, riteniamo di non poter accettare la pura e semplice equivalenza: *società perfetta* = *ordinamento giuridico originario*; fermo restando che la Chiesa Cattolica, oltrechè società perfetta, è anche ordinamento giuridico primario. Ma, ripetiamo, di società perfette *iure divino* ve ne sono due sole; di ordinamenti giuridici primari, poichè derivano dal diritto positivo umano, ve ne possono essere più di due.

Quindi, anticipando quanto è esposto in questo n. 3, si può dire che, riferite alla Chiesa, le due espressioni: *società perfetta* e *ordinamento giuridico primario*, convengono sostanzialmente nel predicare la sovranità della Chiesa Cattolica, ma a questa asserzione nelle due locuzioni si giunge per vie diverse, colla prima attraverso l'accettazione formale della rivelazione cristiana, colla seconda attraverso l'accettazione positiva dei dati che determinano la sovranità della Chiesa.

Facendo questa distinzione, possiamo accettare quanto dice in proposito il D'AVACK: « In sostanza (la Chiesa Cattolica che per i giuripubblicisti ecclesiastici è *societas iuridice perfecta*) è un'organizzazione, che noi chiameremmo *ordinamento giuridico originario, primario, autonomo*. La nozione infatti, che la dogmatica ecclesiastica dà della *societas iuridice perfecta*, coincide nelle sue linee fondamentali, con il concetto che la nostra dottrina ha fissato dell'ordinamento giuridico primario » (*Chiesa, Santa Sede e Città del Vaticano nel jus publicum ecclesiasticum*, Firenze, 1937, p. 12).



una seconda: tra ordinamenti originari che sono statuali e ordinamenti originari che non sono statuali.

« L'ordinamento dello Stato è certamente originario, ed è anzi la forma tipica, immediatamente evidente e per molto tempo ritenuta la sola di ordinamento originario; ma oggi è pacifico che vi possono essere ordinamenti giuridici originari che non sono statuali.

« Per ammissione oggi comune, l'ordinamento della Chiesa Cattolica è un ordinamento originario. Cioè la dottrina giuspubblicistica ed ecclesiasticistica moderna è oggi unanime nel riconoscere che la Chiesa Cattolica (noti bene l'on. Crispo, non la Città del Vaticano, che è il nucleo territoriale in cui hanno sede gli organi centrali della Chiesa, ma la Chiesa Cattolica in quanto società universale e spirituale) ha una sfera propria in cui essa opera per la prosecuzione dei suoi fini spirituali e religiosi; una sua autosufficienza di mezzi e di strutture organizzative; una sua consolidazione storica; e perciò una propria giustificazione come ordinamento giuridico che non deriva da nessun altro » (58).

Nel discorso non mancava neppure un accenno, alle due realtà giuridiche della Chiesa: *società perfetta* (evocata peraltro solo implicitamente) e *ordinamento giuridico primario*, a seconda che si maneggino i dati della rivelazione, o quelli positivistici: « Ma quando si dice questo, quando cioè si dice che anche indipendentemente dalla istituzione, per me, cattolico, divina, che ha dato origine alla Chiesa [indipendentemente cioè dalla sua realtà di società perfetta], questa ha una consolidazione storico-giuridica che le consente di affermarsi come ordinamento originario, allora si dice appunto che la Chiesa ha una sua autonomia, che non è autonomia derivata [...] ma è autonomia primaria, cioè vera indipendenza e sovranità » (59).

Non sarà superfluo, seguendo ancora lo stesso Dossetti, farci dire, seb-

(58) DOSSETTI G., *Chiesa e Stato Democratico*, Roma, ed. Servire, 1947, pp. 16-17.

Come si sa, l'art. 7 della Costituzione della Repubblica Italiana reca questo riconoscimento: « Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani ». Il De BERNARDIS ha messo in rilievo il prevalente valore politico di questo articolo; v. *Valore giuridico e valore politico dell'art. 7 della Costituzione*, in *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Milano, 1953, vol. I, pp. 213-222.

Tuttavia, tale riconoscimento può avere le sue pratiche applicazioni, come, per es. dimostra il Venditti, a proposito della nozione di ministro del culto cattolico, che non essendo configurata nel diritto italiano, va cercata nell'ordinamento giuridico canonico (v. *L'abuso del ministro del culto e la legge elettorale* in « Rivista Italiana di Diritto Penale », 1953, p. 590).

(59) *Ivi*, p. 18. L'on. Dossetti più avanti nel suo discorso metteva in rilievo l'indole positivistica dell'istituto giuridico originario: « Se noi [...] di questa sovranità e autonomia parliamo solo per la Chiesa Cattolica e non per le altre chiese, ciò non è per una ragione di principio, ossia perchè neghiamo che qualsiasi altra chiesa possa conseguire quella indipendenza e autonomia; ma è invece per un inoppugnabile dato storico, cioè per il fatto che finora solo la Chiesa Cattolica, per la universalità della sua diffusione, per l'indipendenza effettiva da qualsiasi Stato [...] si presenta come ordinamento originario. Certo, anche gli Ebrei hanno un loro ordinamento, una legge che io come cristiano non posso non rispettare e non riconoscere, nei suoi precetti fondamentali di origine divina; ma come giurista non posso dire che oggi, di fronte al diritto e alla coscienza giuridica

bene non in termini di dottrina, proprio da Blum, che gli Stati devono dare alla Chiesa di Roma e alle altre confessioni « la sicurezza della pace religiosa e quindi la possibilità di dare il loro concorso pacifico e pacificatore alle comunità statuali e alla comunità internazionale », ma per vie diverse: alla Chiesa di Roma « la sola — egli dice — che si presenta sotto la forma di una gerarchia centralizzata e universale » attraverso la generalizzazione del sistema dei concordati tra essa e tutti gli Stati; mentre per le altre chiese « il loro modo di rappresentanza non sarà fissato senza qualche difficoltà, perchè le altre confessioni non sono costituite come la Chiesa di Roma sul tipo gerarchico di un impero » (cioè di un ordinamento giuridico sovrano e universale) » (60).

La limpidezza di enunciazione di quanto abbiamo trascritto circa lo *status* giuridico della Chiesa Cattolica come ordinamento originario rende inutile ogni rilievo al riguardo. Ci permettiamo alcune osservazioni marginali:

a) La considerazione dello *status* di ordinamento giuridico originario della Chiesa da parte degli Stati sembra possa essere ricondotta a quella oggettività nella constatazione del fenomeno religioso cui è tenuto lo Stato in forza del suo compito; vale a dire, lo Stato-Persona, mentre prende atto dell'efficienza numerica, sociale, storica, ecc., del cattolicesimo a cui aderiscono, o la maggior parte o un discreto numero di cittadini, rileva pure che essi sono organizzati nell'ente societario: *Chiesa Cattolica*, e che perciò essi hanno il diritto che il loro Stato-Persona tratti non solamente col gruppo nazionale, ma con la società universale o supernazionale cui essi appartengono, la quale società raggiunge il grado di ordinamento giuridico originario.

b) La Chiesa Cattolica che non può prescindere dalla consapevolezza della sua entità soprannaturale, continua e continuerà sempre a proclamarsi società perfetta (61), notando però che nei riguardi della Chiesa, questa qualifica, per ora (62), poggia solo sulla accettazione formale dei dati della rivelazione cristiana, ossia sulla ammissione che la Chiesa Cattolica è la vera chiesa visibile, fondata direttamente da Gesù Cristo e da lui stesso provvista di tali poteri e piena sufficienza di mezzi da renderla indipendente dallo Stato (che, ovviamente, si suppone raggiunto dalla predicazione evangelica). Invece, come è dato rilevare dalla esposizione dell'on. Dossetti, riportata sopra, la qualifica di ordinamento giuridico primario nei riguardi della Chiesa Cattolica non include l'accettazione formale dei dati della rivelazione cri-

universale, l'ordinamento storicamente originario degli ebrei sia originario anche in senso tecnico » (pp. 22, 23).

(60) *Ivi*, p. 34.

(61) Il primo documento pontificio in cui si rivendichi alla Chiesa Cattolica la natura di società perfetta è l'allocuzione concistoriale « *Multis gravibusque* » (17 dic.

1860), del Santo Padre Pio IX (v. *Pii IX, P. M. Acta*, pars prima, vol. III, p. 207); v. quanto circa la priorità di questa asserzione pontificia diciamo nello studio *La tesi fond. del Ius P. E.*, n. 6, a, in « *Salesianum* », VIII (1946), p. 94, nota 62.

(62) V. sopra, note 56 e 57.

stiana, ma semplicemente la constatazione della attuale presenza nella Chiesa Cattolica dei requisiti per essere ritenuta ordinamento giuridico primario. Il che però, secondo quanto si vedrà appresso nel n. 4 di questo paragrafo, non implica il ricusare di percepire il peculiare dato religioso — vogliamo dire, il *proprium* di contenuto e di aspetto religioso — della Chiesa Cattolica. Infatti, se si analizza perchè si ammette che alla Chiesa Cattolica si addice la qualifica di ordinamento giuridico primario, tra i motivi si troverà anche la logica rilevanza del suo peculiare dato religioso, quantunque alcuni giuristi nel riconoscere alla Chiesa Cattolica la qualifica di ordinamento giuridico primario, prescindano dalla rilevanza di cotesto dato.

In altre parole, le due locuzioni: *società perfetta* e *ordinamento giuridico primario*, applicate alla Chiesa Cattolica, per il diverso aspetto formale con cui vengono accolti i dati che determinano la sovranità di essa Chiesa, possono dirsi *sacra* la prima, *laica* la seconda.

Orbene, la Chiesa si appella alla sua condizione *sacra* di società perfetta non a quella *laica* di ordinamento giuridico primario. Ci sembra però di poter dire che all'atto pratico, quando ha di fronte uno Stato cattolico che non la riconosca — più o meno esplicitamente — come società perfetta, la Chiesa si regola come ordinamento giuridico primario (il che, del resto, è indubbiamente facilitato dal fatto che essa agisce per mezzo della Santa Sede). Infatti, se la Chiesa operasse sempre formalmente come società perfetta (e quindi come unica vera Chiesa, depositaria dell'unica vera religione), non sarebbero possibili le trattative con gli Stati eterodossi, udienze pontificie ufficiali a sovrani o capi di Stato teologicamente eretici o scismatici, ecc.

#### **4) Risultato del collegamento degli Stati con la Chiesa su fondamenti estra-teologici.**

Rimane da dire una parola sul risultato del collegamento degli Stati con la Chiesa Cattolica, prescindendo dalla realtà di società perfetta che ad essa compete per diritto divino-positivo.

Si è già accennato sopra (63) a ciò che la Chiesa Cattolica esige dai vari Stati se essi non la valutano teologicamente. Si tratta ora di vedere se il riconoscere la Chiesa come ordinamento originario si riduca al solo modo di trattare degli Stati con la Chiesa Cattolica, a differenza del modo di agire con le altre confessioni religiose, ovvero comporti anche un fattore determinante del buon diritto che alla Chiesa Cattolica compete nei singoli Stati. A questo riguardo, crediamo di poterci rifare alla seguente dichiarazione del P. Lener: « Ben può (allora) la dottrina generale del diritto considerare con criteri puramente scientifici la Chiesa Cattolica nella sua realtà storica e sperimentale di ordinamento giuridico, prescindendo non già dall'elemento soprannaturale in esso affermato, ma solo dal riconoscere o contestarne la

(63) V. n. 2 di questo paragrafo.

verità » (64). Infatti, in ultima analisi, la ragione che porta la Chiesa Cattolica come ordinamento originario accanto agli ordinamenti originari statuali è la sua peculiare entità religiosa, cui la consolidazione storica conferisce il crisma giuridico per essere ritenuta ordinamento originario.

Ora, nulla vieterebbe che la rilevanza internazionale della peculiare entità religiosa della Chiesa Cattolica, dalla figura giuridica dell'ordinamento primario sfociasse in una rinnovata figura giuridica di società perfetta nei riguardi della Chiesa, figura cioè fondata sull'apprezzamento « laico » del dato religioso, legato all'attuazione storica della Chiesa Cattolica. Avremmo così due vie per giungere a proclamare la Chiesa Cattolica *Società Perfetta*: la via della accettazione formale della rivelazione cristiana e la via della rilevanza della peculiare entità religiosa della Chiesa Cattolica nel quadro della sua consolidazione storica. Questo però è... *de iure condendo*.

Per il momento, è ovvio che qualunque collegamento statale con la Chiesa Cattolica, da quello delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede a quello concordatario (65), non possa prescindere dal vantaggio spirituale che la Chiesa Cattolica si ripromette di ottenere accettando quel collegamento.

E qui è la Storia Ecclesiastica che può illustrare come la Chiesa con materna accondiscendenza, *salvo iure divino*, si sia adattata a tutti gli atteggiamenti statali in qualche modo positivi nei suoi riguardi, *ut omnes faceret salvos* (66).

(64) *La Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico* in « La Civiltà Cattolica », 1947, I, p. 27.

(65) Evidentemente, la gradazione non è strettamente da *minus ad maximum*. Può « anche accadere — come insegna S. S. Pio XII — che il Concordato abbia, insieme ad altri scopi (solo) quello di prevenire dispute intorno a questioni di principio e di rimuovere fin dall'inizio possibili materie di conflitti » (Discorso ai Giuristi Catt. Italiani; « AAS. », XXXV [1953], p. 802).

Quindi è possibile far coesistere il regime concordatario con la cosiddetta separazione dello Stato dalla Chiesa. Tale è il caso del Portogallo, nella cui Costituzione politica, nella redazione del 6 dic. 1945, si legge: « *Sem prejuizo do preceituado pelas concordatas na esfera do Padroado, o Estado mantém o regime de separação em relação à Igreja Católica e a qualquer outra religião ou culto praticados dentro do território português, e as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Portugal, com recíproca representação* » (art. 46).

Invece, le relazioni di uno Stato, benché

giuridicamente separato dalla Chiesa e non concordatario, possono essere tali da meritare di essere dichiarate amichevoli in pubblico concistorio, come fece il Sommo Pontefice Pio XI nei riguardi del Cile: « *Atque primum Chilensis respublica, quacum optima antea Apostolicae Sedi rationes intercedebant hodieque intercedunt, ea nunc regimen quoddam separationis, ut aiunt, ineundum decrevit. Quod quidem regimen nec doctrinae Ecclesiae, nec hominum aut civilis consortii naturae, luce fidei catholicae illustratae, satis congruit: id nihilo minus in usum tam amice deducitur, ut, potius quam discidium, amicus convictus videatur, in quo nimirum Ecclesiae catholicae licebit, ut confidimus, virtutem operamque suam in omnem vitae usum profundere, pro illius carae Nobis gentis felicitate* » (Allocuzione concistoriale « *Iam annus* » del 14 dic. 1925; « AAS. », XVII [1925], p. 642).

C'è poi il caso della Francia, che in forza degli Statuti delle Associazioni Diocesane (« *de part et d'autre, discutés largement et avec soin* ») può ben dirsi « concordatariamente » separata dalla Chiesa.

(66) V. 1 Cor., 9, 22.

**8. - I rapporti dello Stato cristiano-cattolico con la Chiesa Cattolica sulla base della rivelazione, ossia nel quadro della economia del Nuovo Testamento che contempla due società perfette: la Chiesa e lo Stato.**

Ciò che vogliamo dire circa la tappa finale dell'itinerario da percorrersi dall'odierno Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno è *in nuce* nel titolo, volutamente prolisso, apposto a questo ultimo paragrafo del nostro studio.

Questo settore del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno è precisamente la parte in cui, in genere, si esaurisce la consueta trattazione dei corsi di Diritto Pubblico Ecclesiastico; lo svolgimento è generalmente completo; perciò non vi sono rilievi sostanziali da fare circa la completezza. Ci sembra, invece, che se ne possano fare circa la nitidezza della trattazione, la quale — ci si consenta di rifarci alla nostra osservazione fondamentale circa la natura e lo scopo del Diritto Pubblico Ecclesiastico — deve risultare una vera e limpida giustificazione-difesa dei diritti della Chiesa come società perfetta. Ci permettiamo quindi di osservare:

a) Giunti a questo punto della trattazione del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno, va detto chiaramente che questo discorso dei rapporti *Stato-Chiesa* presuppone che si abbia come interlocutore lo Stato cattolico, per di più collocato sul piano teologico, disposto cioè a regolare i suoi rapporti con la Chiesa Cattolica in base agli argomenti tratti dal dato della rivelazione cristiana.

b) Perciò si può anche esplicitare per chi serve questa impostazione dei rapporti *Stato-Chiesa*, e cioè:

1° per qualsiasi battezzato, che accettando necessariamente le fonti della rivelazione, voglia avere una visione scientifica del modo con cui dovrebbero intercorrere le relazioni tra lo Stato cattolico e la Chiesa nella economia del Nuovo Testamento (presupponendo che detto Stato valuti la Chiesa nella sua entità soprannaturale, e cioè la veda come l'altra società perfetta, con cui deve definire la propria competenza);

2° specialmente, per ciascuno degli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona;

3° per lo Stato-Persona che si colloca ufficialmente sul piano della rivelazione cristiana (67);

4° per qualunque persona, in quanto fa vedere da quali presupposti parte la Chiesa Cattolica nel rivendicare i suoi diritti nei riguardi dello Stato cattolico (che, teologicamente, rappresenta la normalità del come

(67) Tale è l'atteggiamento dello Stato Spagnuolo che nel 1° Articolo del Concordato dichiara: « *La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la*

*Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico* ».



dev'essere la società perfetta d'ordine temporale nella economia del Nuovo Testamento) (68).

c) Quanto poi alla stessa determinazione di ciò che appartiene allo Stato e alla Chiesa nell'economia del Nuovo Testamento, ci sembra necessario osservare che il consueto prospetto della competenza statale per le *res mere temporales* o *simpliciter temporales*, mentre non siano per *accidens*, cioè *actu spirituales*, della competenza ecclesiastica per tutte le *res stabiliter* o *actu spirituales*, e di entrambe società perfette per la rispettiva parte delle *res mixtae* (69), dovrebbe essere completato dallo studio dell'incontro delle due competenze circa i beni temporali della Chiesa per quanto concerne la pratica attuazione dei diritti della Chiesa di cui al Can. 1495, § 1 (70), la proprietà artistica dei medesimi (71), ecc. Infatti, le precisazioni contenute in questo settore del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno si risolvono in una efficace giustificazione dei diritti della Chiesa, forse meno percepiti nella formulazione dei principi fondamentali che fissano la competenza delle due società perfette nell'economia del Nuovo Testamento.

(68) V. BENDER L., *o. c.*, p. 20.

(69) V. CAVAGNIS F., *Institutiones Iuris Publ. E.*, vol. I, n. 398, p. 264; n. 403, p. 267; n. 407, p. 271; n. 421, p. 279, ss.; OTTAVIANI A., *Institutiones I. P. E.*, vol. II, n. 296, p. 111; n. 302, p. 124; n. 330, p. 193, ss.; CONTE e CORONATA M., *Ius Publicum Eccl.*, Taurini, ed. II, n. 83, p. 109, ss.; JOURNET CH., *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Paris, 1931, p. 79, ss.

Ci si consenta però di osservare come il passaggio di una *res simpliciter temporalis* alla condizione di *res actu spiritualis* sia determinato dal fatto dell'incidenza di tale *res* sul conseguimento non semplicemente individuale, ma *societario*, del fine soprannaturale, ossia dal fatto che detta *res simpliciter temporalis*, per *accidens* diventa mezzo necessario per il conseguimento *societario* del fine supremo. Infatti, si sa che nella sentenza più accreditata dei Moralisti, il singolo può spiritualizzare tutti i suoi *atti umani*, e conseguentemente ogni azione umana spiritualizzata è sottoposta alla Chiesa. Invece, lo Stato — sebbene cattolico, e studiato sul piano teologico — circa le *res temporales*, non ha con la Chiesa se non rapporti richiesti dalla oggettiva necessità di una *res temporalis* al conseguimento *societario* del fine soprannaturale. Quindi, diremo ancora che la vita politica, come azione individuale, in ciò che è spiritualizzabile, è sottoposta tutta quanta alla Chiesa; come realtà societaria, invece, è sottoposta alla Chiesa solo in quanto può incidere sul conseguimento *societario* del fine supremo.

(70) Infatti, va tenuto presente che pur definendo quanto nella economia del N. T. appartiene alla Chiesa (*res stabiliter vel actu spirituales*), non si esclude ciò che importa la convivenza con l'altra società perfetta, lo Stato, e che perciò siccome la Chiesa non ha territorio proprio ma in comune con lo Stato (il che viene riconosciuto espressamente nel già citato messaggio di Franco alle Cortes: « *La Iglesia y el Estado son dos sociedades completas y perfectas cuyo elemento material, población y territorio, es el mismo, si bien difiere en razón del fin y de la autoridad*; v. « *Ecclesia* », Madrid, XIII, p. 532, b), non si può prescindere dai particolari diritti (e doveri) che legano lo Stato al territorio, come, viceversa, definendo ciò che è di competenza dello Stato (*res mere temporales* e *res simpliciter temporales*, mentre per *accidens* non diventino *spirituales*) si deve avere presente la logica conseguenza che importa la tavola dei valori, ossia la ovvia subordinazione di ciò che è temporale (dunque: misurato, limitato, provvisorio, ecc.) a ciò che è eterno.

Tuttavia, questa necessaria intesa con lo Stato circa i beni immobiliari della Chiesa a nostro avviso, non giustifica la qualifica di materia mista, data alla proprietà ecclesiastica, nella pubblicazione: *Per la Comunità Cristiana*, Icas, Roma, 1945, n. 19, p. 21.

(71) V. in proposito l'art. XXI del nuovo Concordato Spagnuolo; V. FUENMAYOR (de) A., *El tesoro artístico de la Iglesia* in « *Ecclesia* », Madrid, XIII, pp. 511-512.

## 9. - Conclusione.

In genere, i trattati di Diritto Pubblico Ecclesiastico terminano la loro esposizione con le nozioni riguardanti il Diritto Concordatario. Epperò questo settore esula dallo scopo che ci siamo prefisso in questo studio sul Diritto Pubblico Ecclesiastico. Noteremo solo come la scienza-disciplina del Diritto Concordatario nelle facoltà di Diritto Canonico (72) non possa prescindere dall'agganciamento ai principi del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno (i quali trovano appunto la loro applicazione — più o meno completa — nei vari concordati) e come nella scienza del Diritto Concordatario si raccoglierà ciò che è stato seminato... nel Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno.

Non possiamo invece chiudere questo studio senza rifarci al proposito che ispirò i precedenti, collegati con questo quasi come tappe di un itinerario. Abbiamo cercato di dire la nostra modesta parola circa quella che, almeno per intima convinzione, riteniamo sia la vera indole del Diritto Pubblico Ecclesiastico, non esplicitata nella pur copiosa e sostanziosa letteratura di questa scienza-disciplina; vogliamo dire il suo carattere di speciale scienza apologetica, sganciando evidentemente l'aggettivo *apologetico* dal significato circoscritto che assume nei riguardi della teologia, per farne invece l'espressione della giustificazione-difesa *giuridica* dei diritti della Chiesa, *ad intra e ad extra*.

Non ci illudiamo, evidentemente, di aver sviscerato la questione in tutti i suoi aspetti, nè di essere stati completi e precisi negli aspetti affrontati. Siamo paghi di aver suscitato il problema, e se non presumiamo troppo, di averne fissati i termini. A questo proposito ci si lasci ricordare una dichiarazione del Duballet che ci tolse dal dubbio di cedere a un giudizio soggettivo circa le pubblicazioni di Diritto Pubblico Ecclesiastico; di esso, secondo questo scrittore: « *chaque auteur apporte sa définition plus ou moins fantaisiste* » (73).

Bisogna invece lasciare la fantasia, o forse più esattamente la indeterminatezza circa l'oggetto materiale e formale del Diritto Pubblico Ecclesiastico, per giustificare e difendere con frutto, secondo le esigenze dei tempi, « *i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato* » (74).

EMILIO FOGLIASSO, S. D. B.

(72) V. *Ordinationes* della S. Congr. dei Sem. e delle Università degli Studi in esecuzione della Cost. Ap. *Deus scientiarum Dominus*, art. 27, 11, 2, b; « AAS. », XXXIII (1931), p. 271.

(73) *Traité des principes du Droit Canonique*, Paris, 1896, vol. I, n. 69, p. 76.

(74) *Ordinamento dei Seminari d'Italia*, Pol. Vat., 1920, p. 34; *Enchiridion Clericorum*, Pol. Vat., 1938, n. 1112, p. 573.

## LA DOTTRINA EUCARISTICA DI SAN BERNARDO

L'ottavo centenario della morte di S. Bernardo (20 agosto 1953) e il Congresso Eucaristico Nazionale di Torino (settembre 1953) ci hanno offerto propizia occasione per interessarci del Dottore Mellifluo e per studiarne la dottrina eucaristica.

Abbiamo preferito questo settore della sua produzione teologica, anche perchè l'interesse è ordinariamente rivolto alla sua mirabile dottrina ascetico-mistica ed alla sua teologia mariana. Può quindi sembrare giustificato il desiderio di determinare, alla luce delle fonti, il posto che compete a S. Bernardo nel quadro delle numerose trattazioni eucaristiche del suo secolo.

È noto che il secolo XII costituisce nella teologia eucaristica un periodo di transizione. Il secolo precedente, a causa della controversia berengariana, aveva portato al centro dell'interesse la dottrina della transustanziazione e della presenza reale. Nel secolo XII si proseguì con frutto il lavoro di approfondimento teologico e di sistemazione scientifica dell'insegnamento eucaristico della Sacra Scrittura e dei Padri, già iniziato nel secolo IX nella cosiddetta prima controversia eucaristica, che ha per protagonisti S. Pascasio Radberto, Ratrammo e Rabano Mauro. Questa approfondita indagine eucaristica, arricchita dagli apporti del sec. XII, confluirà nella Somma Teologica di S. Tommaso e negli altri trattati eucaristici dei grandi Dottori Scolastici del sec. XIII (1).

Nel secolo XII la dottrina della presenza reale e soprattutto della conversione eucaristica è sempre meglio formulata e approfondita, con le prime ampie risposte alle questioni ulteriori circa *il modo* con cui Gesù si rende presente nell'Eucaristia e circa le specie eucaristiche. Non mancano gli elementi caduchi, che verranno vittoriosamente respinti dagli Scolastici del secolo seguente, ma sono pure notevoli gli apporti positivi, che saranno

(1) Cfr. « Eucharistie », in *Dict. de Théol. Cath.*, t. V, col. 1209 ss.

coronati nel 1215 al Concilio Lateranense IV, il quale ci dà la più importante professione di fede eucaristica prima del Concilio di Trento (2) e collauda il termine « transubstantiatio », che è sicura conquista dell'indagine teologica del sec. XII (3).

Quale il contributo di S. Bernardo in questa operosa indagine eucaristica? Il De Ghellinck, che offre una dettagliata e diligente rassegna degli autori e della dottrina eucaristica del sec. XII (4), fa alcune volte, quasi d'inciso, il nome di S. Bernardo. Egli non è quindi assente da questo arengo, anche se non vi eccelle come in altri campi.

Ci proponiamo di offrire anzitutto una rassegna completa dei testi eucaristici bernardiani, di sicura autenticità. Li esamineremo quindi e li ordineremo in visione sintetica alla luce degli altri autori coevi e dello sviluppo della dottrina eucaristica nel secolo XII, onde ricavarne una visione sintetica, che ci permetta di valutare la dottrina eucaristica di S. Bernardo.

## I

### LA SERIE DEI TESTI EUCARISTICI DI S. BERNARDO

Non essendo definitivamente risolta la questione circa la cronologia delle singole opere di S. Bernardo, non insistiamo sull'ordine cronologico dei testi eucaristici. Ci troviamo infatti di fronte ad una dottrina ripetutamente asserita, ma senza speciali sviluppi, che esigano un diligente esame della cronologica successione delle varie testimonianze. Quello che soprattutto conta è conoscere come S. Bernardo affronti e risolva le questioni eucaristiche, agitate nel suo secolo.

Premettiamo, per ragione di importanza, un breve trattato eucaristico di S. Bernardo, quindi riprodurremo le citazioni eucaristiche contenute nelle altre opere dedicate ai più svariati argomenti, seguendo l'ordine con cui sono riprodotte nell'edizione del Migne.

#### 1. — *Tractatus de Corpore Domini.*

Non appare nella edizione anteriore del Mabillon, ma solo in quella del Migne, che rimanda a Hommey, *Supplementum Patrum*, t. I, p. 147, e al Cod. 19 « maioris Augustiniani conventus », in cui è riprodotto col titolo: *Incipit quidam tractatus beati Bernardi De Corpore Domini*, e con la chiusa: *Explicit liber Beati Bernardi De Corpore Domini*.

Il breve trattato è una aperta e ferma professione della presenza reale e dell'efficacia della formula consacratoria, per cui si deve credere ferma-

(2) Cfr. Denzinger, n. 430.

(3) Cfr. « Eucharistie », in *Dict. de Théol.*

*Cath.*, t. V, col. 1289-1293.

(4) Cfr. *l. c.*, col. 1233-1302.

mente « sanctum panem et sanctum vinum... verum Suum effici corpus et sanguinem in manu sacerdotis ». Dalla fede dommatica sgorgano chiare norme morali e ascetiche di schietto sapore bernardiano.

Anche il parallelismo tra il modo con cui Gesù apparve agli Apostoli e il modo con cui si presenta a noi nell'Eucaristia, è caratteristico in S. Bernardo e lo ritroviamo anche altrove, espresso in termini simili (5).

« Misericordias Dei recolentes, gratias agamus ei qui per viscera misericordiae suae visitavit nos oriens ex alto (Luc., 1, 38). Nam si, quod absit, ingrati exstiterimus ei qui propter se fecit nos, et propter sese redemit nos, tamquam servi inutiles proiciemur de domo, et velut infructuosa arbor evelemur de terra sanctorum.

Abhorrentes ergo omnem ingratitudinem, quia filii gratiae sumus, videamus charitatem superfluentem, misericordiam superabundantem quam quotidie peccatoribus exhibet illa maiestas.

Putatis quod semel venerit ad vos Deus, quod et reliquerit vos, quod semel visitaverit terram, et ultra non respexerit eam? Nunquid abbreviata est manus Dei, aut virtus eius infirmata est, aut oblitus est misereri Deus, ut qui semel innotuit, nunc iam ex toto recesserit? Nequaquam. Ecce ego, inquit, vobiscum sum usque ad consummationem saeculi (Matth., 28, 20). Veritas est quae loquitur, et veritatem loquitur, nec te fallit, o homo, qui multum pro te facit.

Ipse nobiscum vult permanere, ut nos cum eo simus, imo non sumus, ita ut nobis vere dicere possit: *Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me: Philippe etc.* (Jo., 14, 6). Ideo dicit: *Filii hominum, usquequo gravi corde ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* (Psal., 4, 3).

Ecce quotidie venit ad nos ipse humilis apparens, nec reputamus eum; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis, et nescimus eum; quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit in utero Virginis, et nos obdurati non consideramus; o homo, credis hunc esse Filium Dei? Utique credo et confiteor. Et quomodo non totus deficiis, non totus expavescis, non totus contremiscis, quando ille quem tremunt Angeli, et omnis coelicus ordo adoratur, quotidie se abiiciat, pro te terra et cinere.

Suspectum te habeo ne voce solummodo confitearis, quod in corde non habes et operibus contradicis? Etenim, si non credis, iam iudicatus es: si vero credis ut dicis, et ita irreverenter agis, ad tam magnificum sacramentum stultus es, superbissimus es, et invenitur iniquitas tua ad odium (Psal., 35, 3). Ipse enim dicit: *Qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem in me manet, et ego in eo* (Jo., 6, 57). Quomodo in eo manes quem iniquis operibus inhonoras, et pravis moribus exacerbas, qui vere sanctus est et in eo non nisi sanctum manere potest? Aut quomodo manet in te superbo, qui non nisi super humilem et quietum requiescit? (Is., 66, 7). Si ergo non manet in te, non manducas carnem eius, nec eius sanguinem bibis; si autem non manducas, salvari omnino non potes, ipso dicente: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (Jo., 6, 54).

Vis ergo manducare carnem Filii hominis ut habeas vitam aeternam: ut dignus sis, recollige ea quae pro te passus est, et assidua recordatione memoriae tuae commenda passiones animae, et corporis necessitates, revolve per singula omnia usque ad mortem Crucis: sic exhibe suo exemplo et imitatione, corpus et animam tuam, *hostiam viventem, sanctam, sibi placentem*, ut te totum exhibeas ei sacrificium acceptabile in odorem suavitatis, sicut ipse se totum in sua redemptione expendit.

Ultimo vero, crede firmiter, absque omni mentis scrupolo sanctum panem et sanctum vinum super altare secundum formam sanctae Ecclesiae verum suum effici corpus et san-

(5) Cfr. *Sermo in festo S. Martini*, M. L. 183, 495 a.



guinem in manu sacerdotis, et digna cum reverentia sume ipsum cum timore sancto, conscientia bona, charitate pura et fide non ficta. Recolens quod sicut sanctis apostolis apparuit in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sancto pane, et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbant, sed Deum credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum credamus esse eius corpus et sanguinem et vivum esse et verum.

Ideo enim, ideo apparuit divina benignitas, ut homo humilis appareat gloriosus in divinitate. Scimus enim quod cum apparuerit, ei similes erimus, et videbimus eum sicuti est per gloriam suam quae plenissima, sufficientissima, et abundantissima est aeternaliter in omnibus qui diligunt eum in veritate.

Ipsi soli honor et gloria in Spiritu Sancto. Amen » (6).

## 2. — *Epistola LXIX. Ad Guidonem abbatem de Tribus-Fontibus.*

Guy, abate dell'abbazia di Tre Fonti, in Catalogna, prima filiale dell'abbazia di Chiaravalle, per incuria del serviente e per sua distrazione aveva consacrato un calice senza vino, accorgendosene solo alla fine della Messa. Pensò allora di completare il sacrificio infondendo il vino sul frammento di Ostia consacrata, messo a suo tempo nel calice. Quindi scrisse a S. Bernardo, chiedendo il suo parere al riguardo.

Il Santo risponde con questa lettera, in cui si pronunzia con competenza circa la questione dell'efficacia indipendente delle formule consacratrici del pane e del vino, allora ancora discussa. Non mancavano infatti, come accenna lo stesso S. Bernardo, coloro che negavano il valore indipendente delle due consacrazioni, sostenendo invece che il pane si trasustanzia nel Corpo di Gesù, solo dopo la formula della consacrazione del vino (7).

S. Bernardo si schiera apertamente per la dottrina oggi comune.

« Unde te contristatum cognovimus, contristatum quidem te esse laudamus, sed si non nimis. Contristatus enim, nisi fallor, quomodo ait Apostolus, *secundum Deum* (II Cor., 7, 9); nec dubium est huiusmodi tristitiam tuam converti quandoque in gaudium. Itaque, dilectissime, irascere et noli peccare. Peccabis autem non minus nimis irascendo, quam omnino non irascendo. Siquidem non irasci ubi irascendum sit, nolle emendare, peccatum est: plus vero irasci quam irascendum sit, peccatum peccato addere est. Quod si malum est peccatum non emendare, quomodo malum non erit augmentare? Si ex rerum eventibus reatum penderet iudicium, non foret culpanda tua etiam ingens tristitia, ubi nimirum constitisset quod ingens fuisset et culpa. Tanto quippe culpa gravior, quanto res sacrior appareret. Nunc vero quia rerum causa, non materia, nec exitus actuum, sed intentionis propositum culpas discernit et merita, dicente Domino: *Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit; si nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit* (Matth., 6, 22, 23), in tui quoque examinatione commissi, non tam, ut arbitror, sacrorum est attendenda maiestas, quam propria intentio discutienda. Porro ego et Prior noster multum rem ipsam et intra nos pensantes, et inter nos conferentes, tuam quidem ibi reprehendimus ignorantiam, ministrantium quoque negligentiam, sed plane nullius malitiam. Et certe optime nosti nullum esse bonum, nisi fuerit spontaneum.

(6) M. L. 182, 1149-1150.

(7) Cfr. « Eucharistie », in *Dict. de Théol. Cath.*, t. V, col. 1282.

Malum ergo poterit esse magnum, quod constat voluntarium non fuisse? Alioquin si quod fit a non volente, bonum quidem nullam gratiam, malum autem multam consequitur poenam, hoc est si circa unam eandemque causam, et malum imputatur, et bonum non suscipitur, quisquis ita sentit, asserat, si vult, quod non sapientia malitiam, sed malitia vincit sapientiam.

Ut tamen faciamus satis inquietiori conscientiae tuae, et ne forte malum hoc mali cuiuspiam gravioris latentis adhuc in monasterio fuerit commonitio, pro poenitentia tibi iniungimus septem psalmos poenitenciales quotidie usque ad Pascha, septies prosternendo te, decantare, septem disciplinas accipere. In hunc modum satisfaciat et ille qui tibi ad illam Missam ministravit. De illo autem qui sibi ante apparuerat, et oblitus est mittere vinum in calicem, cuius et maiorem in hoc aestimamus culpam, si tamen et tu ita putas, tuo arbitrio derelinquimus. Sane si sermo exiit inter fratres, et ipsi omnes singuli singulas accipiant disciplinas, ut fiat quod legitur: *alter alterius onera portate* (*Gal.*, 6, 2).

Deinde quod comperta, sero licet, negligentia, vinum fudisti in calicem super hostiae sacrae particulam, laudamus, nec sub tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitantes liquorem, etsi non ex consecratione propria atque solemni in Sanguinem Christi mutatum, sacrum tamen fuisse ex contactu Corporis sacri. Aiunt tamen nescio quem alium sensisse scriptorem, non posse videlicet absque tribus, id est pane, vino, et aqua, hoc sacrificium esse, ita ut si quodlibet horum deesse contigerit, reliqua non sanctificentur. Sed de huiusmodi unusquisque in suo sensu abundat.

Ego autem pro meo fatuo sensu, si mihi idem contigisset quod tibi, vellem ad remedium mali unum e duobus egisse: aut ipsum quod fecisti, aut certe ab illo loco ubi dicitur: "Simili modo postquam coenatum est" verba sancta iterasse; et sic compleretur quod restabat de sacrificio.

Neque enim dubitaverim de Corpore iam consecrato, qui utique iuxta ritum Ecclesiae didici ab ipsa quod et ipsa accepit a Domino, panem scilicet ac vinum, et simul apponere, non simul tamen ex his sacra conficere. Cum ergo prius de pane Corpus, quam de vino Sanguis more ecclesiastico conficiatur, si per oblivionem tardius quod posterius sacrandum est, apponatur, non video quid sacris praecedentibus tarditas possit praeripere consequentium. Puto enim quod si Domino post factum de pane suum Corpus, vini consecrationem placuisset aliquandiu intermittere, aut certe penitus omittere, nihilominus Corpus mansisset quod fecerat, nec factis facienda praescriberent. Nec ego panem et vinum, aqua quidem mixtum, simul debere apponi, quin potius assero haud aliter debere fieri; sed aliud est culpae negligentiam, aliud negare efficaciam. Aliud, inquam, est quod causamur non bene quidpiam fieri, et aliud quod mentimur nec fieri. Haec interim de hac re dixerim et senserim, absque praeiudicio vel tuae sententiae, si quid melius sapias, vel cuiuslibet sanius sapientis » (8).

### 3. — *Epistola CCXXVIII. Ad Petrum Cluniacensem abbatem.*

Volendo giustificare la diversa disciplina religiosa della propria abbazia rispetto a quella di Cluny, il Santo si appella alla vita stessa della Chiesa che ammette diversità di prassi e di usi disciplinari. Accenna così alla materia dell'Eucaristia.

« Testes sumus et nos temporis nostri, qui Romanam Ecclesiam et totam latinam Linguam offerre Deo salutare sacrificium azymi panis videmus; cum graeca Ecclesia et maxima Orientis pars, ac barbarae sed Christianae gentes sacrificare de fermentato

(8) M. L. 182, 179-182.

dicantur. Cum hoc ita sit nec antiqui nec moderni propter tam celebres et famosas usum dissonantias a charitate mutua desciverunt: quia nihil quod fidem vel charitatem laederet in his omnibus invenerunt » (9).

4. — *Sermo de conversione ad clericos*, c. XII: « Quomodo voluntas suaviter inducenda ad amandum et desiderandum caelestia ».

Dopo di aver esortato alla penitenza e al dolore dei peccati, onde ottenere una maggiore intelligenza delle cose spirituali, il Dottore Mellifluis descrive le purissime gioie della vita spirituale, attinte soprattutto alla fonte eucaristica.

« Inveniet enim locum tabernaculi admirabilis, ubi panem Angelorum manducet homo: inveniet paradisum voluptatis plantatum a Domino; inveniet hortum floridum et amoenissimum; inveniet refrigerii sedem et dicet: O si audiat vocem meam misera illa voluntas, ut ingrediens videat bona et visitet locum istum! hic nimirum inveniet requiem ampliorem, et me quoque eo minus inquietabit, quo minus inquietabitur ipsa... » (10).

5. — *Liber de praecepto et dispensatione*, c. XIX.

S. Bernardo risponde diffusamente alle questioni « Carnotensium quorundam monachorum ». Tra queste una si riferisce alle disposizioni richieste per accedere al sacrificio eucaristico.

« ... interrogatis quidnam consulam homini, qui adversus quempiam commotus fuerit; sed non adeo ut eum laedere ipse velit, adeo tamen ut libenter accipiat, si quo modo aliunde laedi contigerit: sitne videlicet tutum ita commoto accedere ad altare, an se substrahere interim debeat, donec compescatur commotio. Nunquam mihi contingat turbatum ad pacis accedere sacrificium; cum ira et disceptatione contingere Sacramentum, in quo Deus indubitanter est mundum reconcilians sibi. Certe non recipitur munus quodcumque meum, quod defero ad altare nisi ante placato fratre, quem me forte laesisse meminero: quanto minus si meipsum non peccavero prius? » (11).

6. — *Liber ad milites Templi*, c. VI.

Il Santo Abate di Chiaravalle si rivolge ai membri del nuovo ordine equestre dei Templari, sorto in Palestina, e dopo averne magnificato lo scopo e aver tracciato preziose norme per la loro vita, parla dei Luoghi Santi, dai quali prende lo spunto per considerazioni ed elevazioni spirituali. Abbiamo così anche un prezioso rilievo eucaristico.

« Habes ante omnia in refectione animarum sanctarum Bethlehem domum panis, in qua primum is qui de coelo descenderat, pariente Virgine panis vivus apparuit. Monstratur piis ibidem iumentis praeseptum, et in praeseptio fenum de prato virginali, quo vel sic cognoscat bos possessorem suum, et asinus praesepe Domini sui. Omnis quippe caro fenum, et omnis gloria eius ut flos feni (Is., 40, 6). Porro homo quia suum, in

(9) M. L. 182, 403 d.

(10) M. L. 182, 847 a.

(11) M. L. 182, 891 d-892 a.

quo factus est, honorem non intelligendo, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis (*Psal.*, 48, 13); Verbum panis Angelorum factum est pabulum iumentorum, ut habeat carnis fenum quod ruminet, qui verbi pane vesci penitus dissuevit; quousque per hominem Deum priori redditus dignitati, et ex pecore rursus conversus in hominem, cum Paulo dicere possit: *Etsi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc iam non novimus* (*II Cor.*, 5, 16). Quod sane non arbitror quempiam dicere posse veraciter, nisi qui prius cum Petro ex ore Veritatis illud item audierit: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt; caro autem non prodest quidquam* (*Jo.*, 6, 64). Alioquin qui in verbis Christi vitam invenit, carnem iam non requirit, et est de numero beatorum qui non viderunt et crediderunt (*Jo.*, 20, 29). Nec enim opus est vel lactis poculum, nisi parvulo; vel feni pabulo nisi utique iumento. Qui autem non offendit in verbo, ille perfectus est vir, solido plane vesci cibo idoneus; et, licet in sudore vultus sui, panem verbi comedit, absque offensione. Sed et securus ac sine scandalo, loquitur Dei sapientiam duntaxat inter perfectos, spiritualibus spiritualia comparans, cum tamen infantibus sive pecoribus cautus sit pro captu quidem eorum proponere tantummodo Jesum Christum, et hunc crucifixum. Unus tamen idemque cibus ex coelestibus pascuis suaviter quidem et ruminatur a pecore, et manducatur ab homine; et viro vires et parvulo tribuit nutrimentum » (12).

Domina nel testo il senso figurato; tuttavia non manca il fondamento letterale, che presenta il Verbo Incarnato come « panis vitae » con allusione all'Eucaristia ed ai suoi effetti spirituali.

#### 7. — a) *Liber de diligendo Deo*, c. VII.

Vi leggiamo un breve spunto eucaristico:

« Se dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectioe animarum sanctarum, se in redemptione distrahit captivarum » (13).

#### b) *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, c. XIV.

Anche in esso troviamo un solo accenno eucaristico, ma preciso e categorico.

« Calix salutaris, sanguis est Salvatoris » (14).

#### 8. — *Tractatus de erroribus Abaelardi*.

##### a) *Capitula haeresum Petri Abaelardi*.

Sono una sommaria relazione di testi desunti dalle opere di Pietro Abelardo, che S. Bernardo inviò a Papa Innocenzo II insieme al *Tractatus de erroribus Abaelardi*. Vi si accenna pure alle errate dottrine eucaristiche di Abelardo (15).

« IX. Quod Corpus Domini non cadit in terram.

« De speciebus panis et vini quaeritur, si sint modo in Corpore Christi, sicut prius

(12) M. L. 182, 929 b-930 a.

(13) M. L. 182, 987 c.

(14) M. L. 182, 1027 d.

(15) Cfr. « Bernard », in *Dict. de Théol. Cath.*, t. I, 759-761 (E. Vacandard).

erant in substantia panis et vini, quae versa est in corpus Christi: an sint in aere. Sed verisimilius est quod sint in aere, cum sint in corpore Christi sua lineamenta, et suam speciem habeat, sicut alia corpora humana. Species vero istae, scilicet panis et vini, fiunt in ore (aere) ad celandum et obtegendum corpus Christi». Et post pauca: «Hic autem quaeritur de hoc qui videtur esse multitudo... unde et praecipitur, quod a Sabbato usque ad Sabbatum servetur, sicut de panibus propositionis factum fuisse legitur, a muribus etiam corrodi videtur, et de manu sacerdotis vel diaconi in terra cadere. Et ideo quaeritur quare Deus permittat ista fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus, quod revera non est sic in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit: corpus vero suum, prout ei placet, reponit et conservat » (16).

b) Nel *Tractatus de erroribus Abaelardi*, indirizzato al Papa Innocenzo II, S. Bernardo ha alcuni accenni eucaristici.

Nel capo quarto leggiamo:

«...Omitto quod dicit spiritum timoris Domini non fuisse in Domino: timorem Domini castum in futuro saeculo non futurum; post consecrationem panis et calicis, priora accidentia quae remanent pendere in aere... Haec, inquam, omnia, aliasque istiusmodi naenias eius non paucas praetereo: venio ad graviora » (17).

c) Nel capo nono del Trattato, S. Bernardo prova contro Abelardo che Gesù non ha operato solo una redenzione morale, *per exempla*, ma una redenzione oggettiva, *per passionem*. Verso la fine della sua argomentazione afferma:

«Et quidem tria quaedam praecipua in hoc opere nostrae salutis intueor: formam humilitatis, in qua Deus semetipsum exinanivit; charitatis mensuram, quam usque ad mortem, et mortem crucis extendit; redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem, quam pertulit, sustulit. Horum duo priora sine ultimo sic sunt, ac si super inane pingas. Magnum profecto et valde necessarium humilitatis, magnum et omni acceptione dignum charitatis exemplum: sed non habet fundamentum, ac proinde nec statum, si desit redemptio.

Volo totis nisibus humilem sequi Jesum; cupio eum qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me, quibusdam brachiis vicariae dilectionis amplecti: *sed oportet me et Agnum manducare paschalem*. Nisi enim manducavero carnem eius, et bibero eius sanguinem, non habebō vitam in memetipso. Aliud sequi Jesum, aliud tenere, aliud manducare. Sequi, salubre consilium; tenere et amplecti, solemne gaudium; manducare, vita beata. Caro enim eius vere est cibus, et sanguis eius vere est potus. Panis est Dei qui de coelo descendit, et dat vitam mundo (Jo., 6, 56). Quis status gaudio sive consilio absque vita? Nempe haud alius quam picturae asque solido. Ergo nec humilitatis exempla, nec charitatis insignia, praeter redemptionis sacramentum, sunt aliquid » (18).

9. — Nella *Vita di S. Malachia*, S. Bernardo offre altre significative testimonianze di dottrina e devozione eucaristica. Pur essendone protagonista S. Malachia, le riproduciamo perchè sono anche un riflesso della dottrina eucaristica del Biografo e si riferiscono al tempo di S. Bernardo, di cui S. Malachia è coevo, essendo morto nell'abbazia di Chiaravalle il 2 novembre 1148.

(16) M. L. 182. 1052 c d.

(17) M. L. 182. 1062 b c.

(18) M. L. 182. 1072 a c.



a) Nel c. V, S. Bernardo espone un singolare episodio circa il potere propiziatorio della Santa Messa in favore dei defunti.

« Mortua est interim soror eius illa, quam praefati sumus. Nec pretereundae visiones, quas vidit de ea. Huius siquidem sanctus carnalem exhorruerat vitam, et tanto zelo, ut se devoverit non visurum eam in carne viventem. At illa carne soluta, solutum est votum, et coepit videre in spiritu, quam in corpore noluit. Quadam nocte audivit per somnium vocem sibi dicentis, sororem eius stare foras in atrio, et ecce per totos triginta dies nihil gustasse: qui evigilans cito intellexit, cuius escae inedia marceret. Et diligenter discusso numero dierum quem audierat, ipsum esse reperit, ex quo pro ea Panem de coelo vivum non obtulisset. Tum ille qui sororis non animam oderat, sed peccatum, beneficentiam quam intermiserat, rursus adoritur. Neque frustra. Non multo post visa est illi pervenisse ad limen ecclesiae, necdum tamen posse intrare; apparere etiam in veste pulla. Cumque ille perseveraret, curans ne qua die solita stipe frustraretur, secundo vidit eam in veste subcandida, admissam quidem intra ecclesiam, sed altare contingere non permitti. Tertio tandem visa est aggregari coetui candidatorum et in veste candida.

Vides lector, quantum valeat deprecatio iusti assidua? Vere regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud. Nonne tibi videtur et Malachiae oratio vicem quodammodo effractoris exhibuisse coelestibus portis, quando peccatrix mulier fraternis obtinuit armis, quod suis meritis negabatur? Hanc vim, Jesu bone, tu qui pateris, facis, validus et pius ad salvandum, faciens misericordiam et potentiam in brachio tuo, et in Sacramento tuo servans sanctis qui in terra sunt usque in consummationem saeculi. Hoc plane Sacramentum potens peccata consumere, debellare obvias potestates, inferre coelis reverentes de terra » (19).

b) Nel c. XVI, S. Bernardo descrive il soggiorno a Roma di S. Malachia, ove dal Papa fu costituito legato pontificio per l'Irlanda.

Nell'ultima udienza il Papa:

« ... tollens mitram de capite suo, imposuit capiti eius: sed et stolam cum manipulo dedit, quibus uti inter offerendum solebat. Et salutato in osculo pacis dimisit eum, apostolica fultum benedictione et auctoritate » (20).

c) Nel c. XXI sono esposti alcuni miracoli operati da S. Malachia. Tra l'altro leggiamo:

« In civitate, cui nomen Oenthreb, decumbens lectulo quidam dives, iam dies duodecim privatus linguae officio, ad iussionem visitantis se sancti, loquelam recuperat, Eucharistiam sumit, et ita munitus, extremum in bona confessione efflavit spiritum » (21).

d) Nel capo XXVI troviamo un'interessante relazione circa la fede nella presenza reale.

« Fuit quidam clericus in Lesmor, probabilis (ut fertur) vitae, sed fidei non ita. Is sciolus in oculis suis, praesumpsit dicere in Eucharistia esse tantummodo sacramentum, et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem, et non corporis veritatem. Super quo a Malachia secreto, et saepe conventus, sed incassum, vocatus ad medium est, seorsum tamen a laicis, ut, si fieri posset, sanaretur, et non confunderetur. Itaque in conventu clericorum data facultas homini est pro sua sententia respondendi. Cumque

(19) M. L. 182, 1081 b-1082 a.

(21) M. L. 182, 1100 b.

(20) M. L. 182, 1095 b.

totis ingenii viribus, quo non mediocriter callebat, asserere et defendere conaretur errorem, Malachia contra disputante et convincente, iudicio omnium superatus, de conventu confusus quidem exiit, sed non correctus. Dicebat autem se non ratione victum, sed Episcopi auctoritate. "Et tu, inquit, o Malachia, sine causa me hodie confudisti, adversus profecto veritatem locutus, et contra tuam ipsius conscientiam" ».

Moestus Malachias pro homine sic indurato, sed magis fidei dolens iniuriam, timens periculum, ecclesiam convocat: errantem publice arguit, publice monet ut resipiscat. Suadentibus hoc ipsum episcopis et universo clero, cum non acquiesceret, contumaci anathema dicunt, haereticum protestantes. Nec sic evigilans: « Omnes — inquit — favetis homini potiusquam veritati; ego personam non accipio, ut deseram veritatem ». Ad hoc substomachans sanctus: « Dominus, inquit, fateri te veritatem faciat vel ex necessitate ». Quo respondente: Amen, solvitur conventus.

Tali ille inustus cauterio, fugam meditatur, infamis atque inhonoris fore non sustinens. Et continuo sua tollens exibat, cum ecce subita correptus infirmitate, sistit gradum, viribusque deficiens, eodem loco iactat se super solum anhelus et fessus.

Forte incidens in id loci vagabundus insanus quidam, offendit hominem, quidnam ibi agat percontatur. Respondet gravi se infirmitate teneri, et neque procedere, neque redire valentem. Et ille: « infirmitas ista haud alia, inquit, quam ipsa mors est ». Hoc autem non dixit a semetipso; sed pulchre Dominus per insanum corripuit eum, qui sanis acquiescere noluit consiliis sensatorum. Et addit: « Revertere domum, ego te iuvabo ». Denique ipso duce revertitur in civitatem, redit ad cor et ad misericordiam Domini. Eadem hora accitit Episcopus, agnoscitur veritas, abiicitur error. Confessus reatum, absolvitur, *petit Viatum*, datur reconciliatio: et uno pene momento perfidia ore abdicatur, et morte diluitur. Ita mirantibus cunctis, sub omni celeritate completus est sermo Malachiae, et Scripturae pariter dicentis quia *vexatio dat intellectum auditui* (Is., 28, 19) » (22).

e) Il capo XXIX offre altri particolari circa il sacrificio eucaristico e le disposizioni richieste nei sacri ministri.

« Cum Sacramenta offerret et appropriasset ei diaconus, facturus pro officio suo, intuitus eum sacerdos, ingemuit quod sensisset penes illum latere quod non conveniret. Peracto sacrificio, secreto percunctatus de conscientia sua, confessus est, et non negavit illud sibi per somnium nocte ipsa. Cui iniungens poenitentiam: « Non debueras, inquit, hodie ministrasse; sed verecunde et subtrahere sacris et deferre tantis tamque divinis misteriis, ut hac humilitate purgatus, dignius exinde ministrares.

Item alia vicia sacrificante illo et orante hora sacrificii, ea quidem sanctitate et puritate cordis, qua solitus erat, astanti diacono visa est columba intrare per fenestram in claritate magna. Ea sacerdos perfunditur totus, ea subobscurior basilica tota refulget. Columba vero aliquamdiu circumvolitans, tandem residet super crucem ante faciem sacerdotis. Obstupuit diaconus; et pavens tum pro luminis, tum pro volucris novitate, quod illa sit rara avis in terra, cecidit super faciem suam, et vix palpitans sese erigere ausus est, vel quando officii sui necessitas postulavit. Post Missam seorsum conventus a Malachia, sub periculo vitae iubetur nullatenus secretum prodere quod vidisset, quoad viveret ipse » (23).

f) Nel descrivere, nel capo XXXI, la fine della vita mortale di S. Malachia, aggiunge:

« Interea iubet se sacra oleo ungi. Exeunte conventu fratrum ut solemmiter fieret, non sustinuit ut ad se ascenderent; ipse descendit ad eos. Iacebat siquidem in so-

(22) M. L. 182, 1105-1106.

(23) M. L. 182, 1111 c d.

lario domus superioris. Ungitur, et sumpto Viatico, fratrum se orationibus et fratres commendans Deo, ad lectum revertitur » (24).

« ... Interim parantur exequiae: offertur pro eo sacrificium; consummantur ex more omnia cum summa devotione » (25).

10. — Nei mirabili *Sermoni* del Dottore Mellifluo ripetutamente si fa cenno dell'Eucaristia, anche se quasi sempre solo di scorcio, nello sviluppo delle considerazioni ascetiche e mistiche, che trascendono il senso letterale della Sacra Scrittura. Riportiamo anzitutto tre testi che si riferiscono al pane eucaristico ed alle disposizioni con cui lo si deve ricevere.

a) *Sermo I in Vigilia Nativitatis Domini.*

« Considera denique quod in Bethlehem Judae nascitur, et sollicitus esto quomodo Bethlehem Judae inveniari; et iam ne in te quidem suscipi dedignatur. Bethlehem quippe *domum panis*, Iuda sonat *confessionem*. Tu ergo si divini verbi pabulo repleas animam tuam, fideliterque, etsi non digna, certe quanta potes devotione suscipias panem illum qui de coelo descendit et dat vitam mundo, Dominicum videlicet corpus Jesu, ut veterem utrem corporis tui nova illa resurrectionis caro reficiat et sustineat, quatenus novum quod intus est vinum, hoc solidatus glutino, valeat continere: si denique ex fide vivas, et nequaquam gemere oporteat quia oblitus sis comedere panem tuum: Bethlehem factus es, dignus plane susceptione Dominica, si tamen confessio non defuerit. Sit proinde Iudaea sanctificatio tua: confessionem et decorem induere, quam maxime stolam in ministris suis Christus acceptat » (26).

b) *Sermo IV in Psal. Qui habitat.*

« Respondent homines saeculares, cum eis suademus agere poenitentiam, et dicunt: *Durus est hic sermo*. Nempe hoc est quod in Evangelio legimus. Loquebatur de poenitentia ipsa Dominus, sed in figura, tanquam his quibus non erat datum nosse mysterium regni Dei. Cumque audirent dicentem: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem*, dixerunt: *Durus est hic sermo et abierunt retrorsum* (Jo., 6, 61). Quid autem est manducare eius carnem et bibere sanguinem, nisi communicare passionibus eius, et eam conversationem imitari quam gessit in carne? Unde et hoc designat illibatum illud altaris sacramentum, ubi Dominicum corpus accipimus; ut sicut videtur illa panis forma in nos intrare, sic noverimus per eam quam in terris habuit conversationem, ipsum intrare in nos, ad habitandum per fidem in cordibus nostris. Cum enim iustitia ingreditur, ille ingreditur qui factus est nobis a Deo Patre iustitia » (27).

c) *Sermo XIV in Psal. Qui habitat.*

Ha un vigoroso richiamo ai ministri sacri perchè vivano conforme alla loro dignità, così sublime a motivo dei loro poteri.

« Iam in hoc quod ait: *Mitte te deorsum*, cave tibi, quicumque es qui templi pinnaculum conscendisti; cave tibi, speculator domus Domini, cave tibi, qui in Ecclesia Christi locum cerneris tenere sublimen. Quam ingratus enim, imo quam iniuriosus es illi magno sacramento pietatis, si in illo quaestum aestimes pietatem. Quam infidelis ei es, qui ministerium hoc sanguine proprio consecravit, si in eo quaeras gloriam tuam quae nihil est, quaeras quae tua sunt, non quae Iesu Christi? Quam indigne respondes eius

(24) M. L. 182, 1115 b.

(25) M. L. 182, 1117 a.

(26) M. L. 183, 89 d-90 a.

(27) M. L. 183, 191 d-192 b.

dignationi, qui in dispensatione humilitatis suae sublimem esse te fecit, coelestia tibi sacramenta commisit, coelestem, forte et ampliorem quam ipsis spiritibus coelestibus, tradidit potestatem, si deorsum ipse te mittas, sapiens non quae sursum, sed quae super terram! Sed et omnis qui de virtutum eminentia ad inanis gloriae sese demittit et deicit appetitum, haud dubium quin Domino virtutum, qui tanta inter nos toleravit ut nobis formam huius imprimeret sanctitatis, pro gratia contumeliam reddat » (28).

d) *Sermo III in Dominicam Palmarum.*

« Caeterum ante passionem affectuosissimus Pater familias refectionem suis curavit domesticis exhibere: et in hoc quoque apparuit benignitas et humanitas Salvatoris. Cum enim dilexisset suos, in finem dilexit eos, et dicebat: *Desiderio desideravi haec Pascha manducare vobiscum, antequam patiar* (Luc., 22, 15). Oportebat enim. Expecterat eos Satanas ut cribraret sicut triticum: opus erat praevenire refectionem. Denique qui refecti paulo minus defecerunt, quid ieiuni fecissent? Hinc fuit quod non modo corpora, sed etiam corda refecit, et ea quam maxime. Neque enim corporalis passio, sed tentatio spiritualis instabat, quod singulariter ille futurus esset donec transiret. Ea nimirum hostia sicut sola prodesse potuit, sic sola suffecit: nec Christum decuit simul et Petrum, aut Iacobum, vel Ioannem pro salute hominum pati. Crucifixi tamen fuere cum eo alii duo, sed duo nequam, de quibus nulla prorsus suspicio posset haberi, tanquam ex eis minus efficax sacrificium suppleretur.

Quibus ergo panibus in coena refecit Apostolos? Ut ego arbitror, quinque. *Meus*, inquit, *cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei* (Jo., 4, 34). Cibus utique, sed cibus cordis. Quid enim aequè confirmat et corroborat cor humanum, quid ita in omni necessitate confortat et sustentat, ut divinae voluntatis executio, velut in quemdam animae ventrem, conscientiam scilicet eius, ingesta? Sic et sermonem divinae exhortationis, et promissionum eius consolationem et orantium lacrymas, panes cordis esse solus ille ignorat, cuius iam aruit cor, pro eo quod suum ipsius panem comedere sit oblitus. Super omnia autem caro Domini vere et cibus, et cibus vitae, panis de coelo vivus (Jo., 6, 56, 48, 51). Nullum ex his in hac tam solenni coena Domini defuisse reperies, si diligenter advertas.

Recumbentibus adhuc discipulis, surgit a coena, praecingitur linteo, aquam ponit in pelvim, discipulorum pedes abluit et extergit. Non est voluntas carnis et sanguinis haec, sed voluntas Patris et sanctificatio nostra. Denique, *Si non laverò te*, ait Dominus ad Petrum obnixius repugnantem, *non habebis partem mecum* (Jo., 13, 8). Scimus autem quis dixerit: *Eum qui venit ad me, non eiciam foras; quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me* (Jo., 6, 37, 38).

Opportune autem, et utique more suo, post exemplum operis, exhortationem sermonis adiunxit. Inter loquendum quoque (nam copiosissimus exstitit sermo) multis eos promissionibus propter instantem maxime passionem refovere et refocillare curavit, de resurrectione sua, de adventu Paracliti, de eorum confirmatione, et aliquando assumptione ad seipsum.

Nec multo post ventum est ad orationem, et usque tertio factus in agonia orabat. Ubi quidem non solis oculis, sed quasi membris omnibus flevisse videtur, ut totum corpus eius quod est Ecclesia, totius lacrimis corporis purgaretur. Nam de sacramento quidem corporis et sanguinis sui nemo est qui nesciat, hanc quoque totam et singularem alimoniam ea primum die exhibitam (Matt., XXVI; Marc., XIV; Luc., XXI; Jo., XIII-XVIII) ea die commendatam et mandatam deinceps frequentari » (29).

Dal racconto evangelico della Cena e della Passione, S. Bernardo ricavava che Gesù ha nutrito gli Apostoli con cinque pani: 1) *voluntatis divinae*

(28) M. L. 183, 241 b c.

(29) M. L. 183, 261 b-262 b.

*executio*, con l'esempio mirabile della lavanda dei piedi; 2) *sermo divinae consolationis*, coi discorsi tenuti da Gesù nell'ultima Cena; 3) *consolatio promissionum*, con la promessa del Paraclito; 4) *orantium lacrymae*, con l'orazione protratta fino al sudore di sangue nel Getsemani; 5) *Caro Domini*, la SS. Eucaristia, che allora per la prima volta fu offerta agli Apostoli.

#### 11. — *Sermo in Coena Domini.*

Viene indicata la nozione di sacramento, con applicazione all'Eucaristia, di cui si magnifica l'efficacia.

« Sacramentum dicitur sacrum signum, sive sacrum secretum. Multa siquidem fiunt propter se tantum; alia vero propter alia designanda, et ipsa dicuntur signa et sunt. Ut enim de usualibus sumamus exemplum, datur annulus absolute propter annulum, et nulla est significatio: datur ad investiendum de haereditate aliqua, et signum est, ita ut iam dicere possit qui accipit: Annulus non valet quidquam, sed haereditas est quam quaerebam.

In hunc itaque modum appropinquans passioni Dominus, de gratia sua investire curavit suos, ut invisibilis gratia signo aliquo visibili praestaretur. Ad hoc instituta sunt omnia sacramenta, ad hoc Eucharistiae participatio, ad hoc pedum ablutio, ad hoc denique ipse baptismus, initium sacramentorum omnium, in quo complantamur similitudini mortis eius: unde et trina mersio tridui, quod nunc celebramus, formam gerit.

Sicut enim in exterioribus diversa sunt signa, et ut coepto immoremur exemplo, variae sunt investiturae secundum ea de quibus investimur: verbi gratia, investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum et annulum simul: sicut, inquam, in huiusmodi rebus est, sic et divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis.

Quae est ergo gratia, unde per baptismum investimur? Utique purgatio delictorum. Quis enim potest facere mundum de immundo conceptum semine, nisi qui solus est mundus, et in quem peccatum non cadit, Deus? Huius quidem gratiae sacramentum prius erat circumcisio, ut originalis rubiginem culpae, quae manaverat a parentibus primis, cultellus eraderet: sed veniente Domino, qui Agnus est totus suavis et mitis, cuius iugum suave est et onus leve, optime satis mutatum est ut inveteratam rubiginem cum unctione sancti Spiritus aqua dilueret, et acerbitas illa cessaret.

Sed forte quaerat aliquis et dicat: Si deletum est in baptismo quod contraximus a parentibus, cur adhuc manet cupiditatis fomes, et velut incentivum quoddam peccati? Neque enim dubium quin a primis parentibus in nos traducta sit lex ista peccati. Omnes siquidem peccatrice voluntate generamur, et inde voluntas nostra corrupta est tamquam ulceribus plena: unde licet inviti, pruritus quosdam concupiscentiarum et tamquam bestiales motus sentimus. Dixi vobis saepius, nec mente excidere debet, quoniam in casu primi hominis cecidimus omnes. Cecidimus autem super acervum lapidum, et in luto: unde non solum inquinati, sed etiam vulnerati et graviter quassati sumus. Lavari quidem cito possumus; ad sanandum vero opus est curatione multa.

Lavamur igitur in baptismo, quia deletur chirographum damnationis nostrae; et haec gratia nobis confertur, ut iam nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus: atque ita tanquam sanies inveterati ulceris removetur, dum tollitur damnatio, et responsum mortis, quod prius inde manabat. Sed quis poterit tam efferos motus frangere? quis pruritus ulceris huius ferre queat? Confidite, quia et in hoc gratia subvenit, et ut securi sitis, sacramentum Dominici corporis et sanguinis pretiosi investituram habetis: ut videlicet et sensum minuat in minimis, et in gravioribus peccatis tollat omnino consensum. Si quis vestrum non tam saepe modo, non tam acerbos



sentit iracundiae motus, invidiae, luxuriae, aut caeterorum huiusmodi, gratias agat corpori et sanguini Domini, quoniam virtus sacramenti operatur in eo; et gaudeat quod pessimus ulcus accedat ad sanitatem » (30).

S. Bernardo nell'indicare la natura del sacramento accentua soprattutto la significazione soprannaturale. Ammette pure che tale significazione è efficace, ma non contraddistingue l'efficacia *ex opere operato* dall'efficacia *ex opere operantis*, per cui applica indifferentemente la nozione di sacramento al Battesimo, alla Circoncisione, all'Eucaristia ed alla Lavanda dei piedi.

## 12. — *Sermo in die Paschae.*

Ha degli efficaci richiami alla impegnatività della Comunione eucaristica in ordine alla vita cristiana.

« Proh dolor! peccandi tempus, terminus recidendi facta est resurrectio Salvatoris! Ex hoc nempè comensationes et ebrietates redeunt, cubilia et impudicitiae repetuntur, et laxantur concupiscentiis frena; quasi vero ad hoc surrexit Christus, et non magis propter iustificationem nostram. Sic honoratis, miseri, Christum, quem suscepistis? Venturo parastis hospitium, confitentes peccata cum gemitu, castigantes corpora, eleemosynas impendentes; et ecce susceptum proditis inimicis, imo exire compellitis, priores nequicias admittendo. Neque enim cohabitatio esse potest luci ad tenebras, Christi cum superbia, cum avaritia, cum ambitione, cum fraterno odio, cum luxuria, cum fornicatione.

Quid enim minus praesenti debetur quam venturo? Quid minus reverentiae resurrectionis tempus exigit, quam passionis? Sed vos, ut manifestum est, neutram honoratis. Nam, si compateremini et conregnaretis; si commoreremini, et conresurgeretis.

Nunc autem ex sola consuetudine temporis et simulatione quadam humiliatio illa processit, quam non sequitur exultatio spiritualis. *Propter hoc*, ut ait Apostolus, *multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi* (I Cor., 11, 30). Propter hoc crebra in diversis regionibus hominum mortalitas, specialiter his diebus. Quid enim? Deprehensi estis inter angustias, praevaricatores, non qui praevaricati estis, sed qui persistitis in peccato, ad dentes praevaricationem, aut poenitus impenitentes, aut tepide poenitentes; nec periculosa fugientes, vel post miseram experientiam, incentiva peccati. Irretivit vos inimicus perplexis, ut ait Scriptura, nervis testiculorum (Job, 40, 12).

Si hac conscientia Christi sacramenta refugitis, nihil vobis commune cum Christo, non habetis vitam in vobis. Ipsum audite dicentem: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis* (Jo., 6, 54).

Si indigne suscipitis, iudicium vobis manducatis, sanctum corpus Domini non diiudicantes. Redite ergo, praevaricatores, ad cor, et in toto corde quaerite Dominum, et odite malum; poenitentes non verbo tantum et lingua, sed spiritu et veritate. Quia vero non satis cecidisse piget hominem, ut videtur, qui adhuc manere disponit in lubrico; aut errasse qui ducem non quaerit: sit verae compunctionis indicium, opportunitatis fuga, subtractio occasionis. Alioquin timendum valde ne dies ista (siquidem et ipsa posita est in ruinam et in resurrectionem multorum) reprobet vos, vel tamquam manifeste alienos a Christo non communicantes, vel tanquam socios Iudae, in quem intravit Satanas post buccellam (Jo., 13, 27) » (31).

(30) M. L. 183, 271 c-273 a.

(31) M. L. 183, 282 b-283 a.

L'espressione « exire compellitis (Christum) priores nequitas admittendo », vista alla luce di quanto S. Bernardo dice a proposito di Giuda, può insinuare che, concordemente ad altri autori del sec. XII, egli non ammettesse la presenza di Gesù Cristo nei peccatori che ricevevano la SS. Eucaristica. Il testo tuttavia non offre sufficiente fondamento per decidere in merito, potendosi anche intendere nel senso ovvio della perdita della grazia sacramentale « priores nequitas admittendo », ossia per la ricaduta nella colpa.

13. — *Sermo I in festo omnium Sanctorum, De lectione evangelica « Videns Iesus turbas etc. » (Matt., 5, 1-12).*

Contiene espliciti richiami al cibo eucaristico.

« Verumtamen unde nobis animarum panis in terra deserta, in loco horroris et vastae solitudinis? Unde nobis sub sole spiritualis cibus, ubi nihil est nisi labor et dolor et afflictio spiritus? Sed scio quis dixerit: *Petite et accipietis*, et illud: *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester de coelo dabit spiritum bonum petentibus se?* (Matth., 7, 7, 11; Luc., 11, 9, 13).

Nec ignoro quam obnixe tota hac nocte et die petieritis mendicantes dari vobis panem de coelo vivum; non eum qui corpus roborat, sed qui confirmat cor hominis. Nam convivas quidem non ausim dicere, sed mendici sumus, in praebenda Dei viventes. Mendici, inquam, iacentes ante ianuam regis praedivitis, ulceribus pleni et cupientes saturari, imo et sustentari de micis, quae cadunt de mensa dominorum nostrorum, quorum celebramus hodie solemnitatem. Nempe deliciis affluunt, et mensuram accipiunt bonam, et confertam et supereffluentem. Confidimus autem quia erit qui det nobis; chaos enim magnum et distantia est multa nimis inter liberalitatem et benignitatem Dei, et avari divitis crudelitatem? Propterea dedit hodie Pater noster panem: Patrem enim misericordiarum, patrem esse necesse est etiam miserorum; dedit, inquam, nobis panem de coelo et cibaria in abundantia: quorum utinam ego fidelis coquus, utinam anima mea coquina utilis videatur!

Siquidem ad praeparanda fercula vestra, tota hac nocte concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis: ille sine dubio quem Dominus Jesus misit in terram et voluit vehementer accendi (Luc., 12, 49). Nam spiritualem cibum et coquinam, et ignem habere necesse est spiritualem. Superest iam ut distribuam quae paravi: vos autem considerate potius dantem Dominum, quam ministrum distribuentem. Ego enim, quantum in me est, nihil aliud sum quam conservus vester, qui vobiscum pariter, et mihi, et vobis, sicut ipse Dominus novit, mendico panem de coelo, et alimoniam vitae. Propterea non ego do vobis, sed Pater vester ipse est, qui dat vobis panem de coelo vivum; ipse vos pascit, et operibus, et sermonibus, etiam et carne Filii sui, quae est vere cibus. Nam et de operibus lego: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei* (Jo., 4, 34); et de verbis, quoniam *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei* (Deut., 8, 3). Ergo nunc quidem cibari habemus factis eius et verbis; post haec etiam illibatum Dominici corporis sacramentum in altaris mensa sacrosancta, ipso propitio percepturi » (32).

14. — Nei due *Sermoni in transitu S. Malachiae episcopi*, troviamo invece qualche accenno al sacrificio eucaristico e al suo ministro.

(32) M. L. 183, 453 d-454 d.

a) *Sermo I in transitu S. Malachiae episcopi.*

« Dira profecto et inexorabilis mors, quae tantum hominum multitudinem unius percussione multavit: coeca et improvida, quae Malachiae ligavit linguam, impedivit gressus, dissolvit manus, oculos clausit. Illos, inquam, devotos oculos qui piissimis fletibus divinam peccatoribus reconciliare gratiam consuevere: illas mundissimas manus, quae Domini corporis hostiam salutarem pro peccatoribus toties offerebant... » (33).

b) *Sermo II in transitu S. Malachiae episcopi.*

« Sanctus Pontifex, qui in spiritu humilitatis hostias pacificas coelis frequenter invexerat, hodie per semetipsum introivit ad altare Dei, ipse hostia et sacerdos. Migrante sacerdote, sacrificii ritus in melius mutatus est; fons lacrymarum siccatus est, holocaustum omne conditur in laetitia et exultatione. Benedictus Dominus Deus Malachiae, qui tanti pontificis ministerio visitavit plebem suam, et nunc assumpto eo in sanctam civitatem, tantae recordatione suavitatis nostram non desinit consolari captivitatem » (34).

15. — *Sermo in festo S. Martini episcopi.*

Ha una chiara affermazione della presenza reale.

« Neque enim est quod causemur nostro huic negatam tempori, sive eam quae ad patres veteris Testamenti facta est apparitionem, sive eam quae apostolis exhibita est praesentiam carnis eius. Siquidem fideliter considerantibus neutram deesse liquebit. Adest enim nobis etiam nunc carnis ipsius vera substantia, haud dubium sane quin in sacramento. Adsunt revelationes, sed in spiritu et virtute, ut tempori gratiae, quod nunc est, nihil in ulla gratia deesse probetur » (35).

16. — *Sermo III in dedicatione Ecclesiae.*

Propone nuovamente i vari alimenti dell'anima, tra cui eccelle il pane eucaristico.

« Itaque non nobis alimenta desunt, qui et sermones frequenter et frequentius sacras lectiones audimus, et interdum quoque spiritualis devotionis gustamus delicias, tanquam si catuli edant de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum? coelestes illos convivas dico, qui replentur ab ubertate domus Dei.

Habemus etiam panem lacrymarum, qui, licet minus suavis, optime tamen confirmat cor hominis. Habemus et obedientiae panem, de quo loquitur ad discipulos Dominus: *Meus, inquit, cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei* (Jo., 4, 34).

Habemus super omnia de coelo panem vivum, corpus Domini Salvatoris, in cuius utique fortitudine cibi, omnis adversae partis deiicitur fortitudo » (36).

17. — *Sermo CXX de diversis.*

Parla brevemente dei ministri della SS. Eucaristia.

« Ministerium ministrorum Christi triplex est: servitutis, charitatis, dignitatis. Ministerium servitutis, corporis castigatio; charitatis, mentis devotio; dignitatis, corporis Christi

(33) M. L. 183, 483 b.

(34) M. L. 183, 488 d.

(35) M. L. 183, 495 a.

(36) M. L. 183, 524 d.

consecratio. Primum fit in afflictione, secundum in hilaritate, tertium in humilitate. Primum est sacrificium timoris, secundum amoris, tertium laudis » (37).

Su questo argomento S. Bernardo ritorna più diffusamente nei *Sermoni sulla Cantica*.

18. — Nei *Sermoni sulla Cantica*, S. Bernardo riaccenna alla dottrina eucaristica, prendendo lo spunto per sublimi elevazioni mistiche.

a) *Sermo XII in Cantica*.

« Vivit enim Ecclesia, quae manducat panem vivum, qui de coelo descendit » (38).

b) *Sermo XXXI in Cantica*.

« Vivimus proinde in umbra Christi, qui per fidem ambulamus, et carne ipsius pascimur ut vivamus. Caro enim Christi vere est cibus (Jo., 6, 56). Et vide ne propterea etiam nunc describatur hoc loco apparens, tanquam in schemate pastoralis, ubi illum sponsa, quasi unum quempiam de pastoribus videtur alloqui, dicens: *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie*. Bonus Pastor, qui animam suam dat pro ovibus suis (Jo., 10, 11); animam pro illis, carnem illis; illam in pretium, istam in cibum. Res mira! ipse pastor, ipse pascua est, ipse redemptio » (39).

c) *Sermo XXXIII in Cantica*.

« Habeo et ego Verbum, sed in carne; et mihi apponitur veritas, sed in sacramento. Angelus ex adipe frumenti saginatur, et nudo saturatur grano; me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis fufure, litterae palea, velamine fidei. Et haec talia sunt quae gustata afferunt mortem, si non de primitiis spiritus quantulumcumque accipiant condimentum. Prorsus mors mihi in illa, nisi ex prophetae farina dulcoretur (4 Reg., 4, 40-41).

Denique absque spiritu et sacramentum ad iudicium sumitur, et caro non prodest quidquam, et littera occidit, et fides mortua est. Sed spiritus est qui vivificat ut vivam in eis. At quantalibet sane abundantia spiritus pinguescant ista, non pari omnino iucunditate sumitur cortex sacramenti et adeps frumenti, fides et species, memoria et praesentia, aeternitas et tempus, vultus et speculum, imago Dei et forma servi. Nempe in omnibus his fides locuples mihi, intellectus pauper. Nunquid vero par sapor intellectui fideique, cum sit in meritum ista, ille in praemium? Vides ergo tantum distare inter pabula, quantum et inter loca; et sicut exaltantur coeli a terra, ita habitantes in eis, bonis potioribus abundare? » (40).

Attraverso alle varie immagini ed elevazioni mistiche del testo si può cogliere il pensiero dominante: l'Eucaristia sotto le apparenze sacramentali, che esigono quindi la fede nella parola di Dio, affinché tale cibo sia in *spiritu vivificante*.

d) *Sermo XXXV in Cantica*.

« ... quomodo (Verbum) vitam praebet aeternam, si ipsum minime manet in aeternum? Ait enim: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*. Et quem panem

(37) M. L. 183, 743 a.

(38) M. L. 183, 831 c.

(39) M. L. 183, 945 b.

(40) M. L. 183, 952 c d.

dicat, aperit cum subiungit: *Et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* (Jo., 6, 52). Quomodo ergo aeternum non est, quo aeternaliter vivitur? » (41).

e) *Sermo XLVIII in Cantica.*

« Ideo ait: *Sub umbra eius quem desideraveram sedi et fructus eius dulcis gutturi meo* (Cant., 2, 3). Merito eius desideraverat umbram, de quo et refrigerium esset et refectionem pariter acceptura. Nam caetera quidem silvarum ligna, etsi umbram solatii habent, sed non vitae refectionem, non fructus perpetuos salutis. Unus est enim vitae auctor, unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus (1 Tim., 2, 5), qui dicit sponsae suae: *Salus tua ego sum* (Psal., 34, 3). *Non Moyses*, inquit, *dedit vobis panem hunc de coelo, sed Pater meus dat vobis panem hunc de coelo verum* (Jo., 6, 32). Propterea ergo Christi potissimum desideraverat umbram, quod solus sit qui non solum ab aestu refrigerat vitiorum, sed et replet delectatione virtutum.

*Sub umbra eius quem desideraveram sedi.* Umbra eius, caro eius: umbra eius, fides Mariae obumbravit proprii Filii caro; mihi, Domini fides.

Quanquam et mihi quoque quomodo non obumbrat caro, qui in mysterio mandeduco eam? Et sancta nihilominus Virgo fidei et ipsa experta est umbram, cui dictum est: *Et beata quae credidisti* (Luc., 1, 45) » (42).

Ritorna, in mezzo alle varie immagini, l'accento alla vera carne di Gesù, che viene mangiata non visibilmente, ma *in mysterio*.

f) *Sermo LXV in Cantica.*

Parla degli eretici, che spargevano nascostamente i propri errori e ne smaschera le frodi. Quindi conchiude:

« Fecimusne aliquid? Puto quia fecimus. Cepimus vulpem quia fraudem percepimus. Manifesti sunt qui latebant falsi Catholici, veri depraedatores catholicae. Etenim dum mecum dulces capiebas cibos (corpus dico et sanguinem Christi), dum in domo Dei ambulavimus cum consensu, fuit suadendi locus, imo opportunitas seducendi... » (43).

g) *Sermo LXVI in Cantica.*

S. Bernardo continua la requisitoria contro gli errori ereticali di varie sette, che secondo l'uso medioevale non nomina, ma che non è difficile individuare nelle sette dei Valdesi, Catari e nelle altre sette affini, pullulate nel secolo XII.

Questi eretici, negando il sacramento dell'Ordine, concedevano ai laici il potere di consacrare il Corpo e il Sangue di Gesù.

« Non ignoro quod se et solos Corpus Christi esse gloriantur; sed sibi hoc persuadeant qui illud quoque persuasum habent, potestatem se habere quotidie in mensa sua corpus Christi et sanguinem consecrandi ad nutriendum se in corpus Christi et membra. Nempe iactant se esse successores apostolorum, et apostolicos nominant, nullum tamen apostolatus sui signum valentes ostendere... » (44).

(41) M. L. 183, 964 c.

(42) M. L. 183, 1014 d-1015 a.

(43) M. L. 183, 1093 a.

(44) M. L. 183, 1097 c-1098 a.



Dopo aver accennato ad altri loro errori circa il Battesimo e il Purgatorio, S. Bernardo riferisce e confuta quanto essi asserivano circa i ministri dell'Eucaristia:

« Iam vero qui Ecclesiam non agnoscunt, non est mirum si ordinibus Ecclesiae detrahunt, si instituta non recipiunt, si Sacramenta contemnunt, si mandatis non obediunt. "Peccatores, inquiunt, sunt apostolici, archiepiscopi, episcopi, presbyteri: ac per hoc nec dandis, nec accipiendis idonei sacramentis. Nunquam duo ista convenient, episcopum esse et peccatorem?" ».

Falsum est. Episcopus erat Caiphas: et tamen quantus peccator, qui in Dominum mortis dictabat sententiam? Si negas episcopum, arguet te testimonium Joannis, qui eum in testimonium sui pontificatus etiam prophetasse refert (Jo., 11, 51). Apostolus erat Judas: et licet avarus et sceleratus, electus tamen a Domino. An tu de illius apostolatu dubitas quem Dominus elegit? *Nonne ego, inquit, vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est?* (Jo., 6, 71). Audis eundem electum apostolum, et exstis diabolus; et negas posse esse episcopum, qui peccator est? Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei, et qui non oboedierunt eis tanquam episcopis, inobedientiae rei fuerunt, etiam in ipsum Dominum praecipientem et dicentem: *Quae dicunt facite* (Matth., 23, 2. 3). Patet ergo, quamvis Scribae, quamvis Pharisei, quamvis videlicet maximi peccatores; propter cathedram tamen Moysi, ad eos quoque nihilominus pertinere quod item dixit: *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit me spernit* (Luc., 10, 16) » (45).

Ripetutamente S. Bernardo fa menzione dei cattivi ministri della Chiesa, ne rimprovera i peccati ed esorta all'emenda; riconosce però sempre il loro carattere sacro.

« Ministri Christi sunt et serviunt Antichristo... sunt ecclesiarum praepositi, decani, archidiaconi, episcopi, archiepiscopi » (46).

Anche Claudio di Seyssel (+ 1520), arcivescovo di Torino, all'inizio del secolo XVI, prima che i Valdesi col Sinodo di Chamforans (12 settembre 1532) accettassero il Credo calvinista, ne descrive i loro errori originari e fa gli stessi rilievi di S. Bernardo sulla dottrina valdese circa il ministro dell'Eucaristia (47).

#### *h) Sermo LXX in Cantica.*

Troviamo alcune mirabili ammonizioni circa le disposizioni con cui si deve ricevere l'Ospite divino.

« Unum prorsus non sufficit: duo ad minus necessaria sunt. Dico autem continentiam et innocentiam; quarum una sine altera nec salvabit. Frustra denique ad unam quamlibet harum invitabo sponsum, qui non ad liliu, sed *inter lilia* pasci perhibetur. Dabo proinde operam habere lilia, ne de singularitate causetur lilii, qui non vult nisi inter lilia pasci et sic declinet in ira a servo suo. Pono itaque primam omnium innocentiam: et si huic iungere continentiam quivero, divitem me putabo in possessione liliorum. Rex sum autem si tertiam his adiungere potero patientiam. Et quidem possunt

(45) M. L. 183, 1100 a c.

*Cantica*, M. L. 183, 1155-1156.

(46) *Sermo XXXIII in Cantica*, M. L. 183, 959. Cfr. anche *Sermo LXXVII in*

(47) Cfr. C. SEYSSSEL, *Tractatus adversus Valdenses*, Parisiis, 1520.

sufficere illae; sed quia et deficere in tentationibus possunt, siquidem tentatio est vita hominum super terram (*Job*, 8, 1); opus profecto patientia est, quae utriusque sit quasi tutrix quaedam et custos. Puto, si venerit amator ille liliorum, et ita invenerit, quod non dedignabitur iam pasci apud nos, et apud nos facere pascha: ubi illi et multa suavitas in duabus et magna erit securitas propter tertiam » (48).

i) *Sermo LXXI in Cantica.*

« Bonus paterfamilias, qui suorum domesticorum curam gerit, maxime in diebus malis, ut alat eos in fame, *cibans illos pane vitae et intellectus, et sic nutriens ad vitam aeternam*. At pascens, ita puto, nihilominus pascitur ipse, et quidem escis quibus libenter vescitur, profectibus nostris. Etenim gaudium Domini fortitudo nostra.

Ita ergo et cum pascit pascitur, et cum pascitur pascit, simul nos suo gaudio spirituali reficiens, et de nostro aequè spirituali profectu gaudiens. Cibus eius poenitentia mea, cibus eius salus mea, cibus eius ego ipse. Annon cinerem tanquam panem manducat? Ego autem, quia peccator sum, cinis sum ut manducer ab eo. Mandor cum arguor, glutior cum instituor, decoquor cum immutor, digeror cum transformor, unior cum conformor. Nolite mirari hoc: manducat nos et manducatur a nobis, quo arctius illi astringamur. Non sane alias perfecte unimur illi. Nam si manduco et non manducor, videbitur in me esse ille, sed nondum in illo ego. Quod si manducor quidem, nec manduco; me id se habere ille, sed non etiam in me esse videbitur; nec erit perfecta unitio in uno quovis horum. Sed enim manducet me, ut habeat me in se; et a me vicissim manducetur ut sit in me: quatenum integra firmaque sit connexio, cum ego in eo et nihilominus in me ipse erit » (49).

Il cibo eucaristico non viene esplicitamente indicato, ma non è difficile vederlo almeno accennato nell'espressione: *cibans illos pane vitae et intellectus, et sic nutriens ad vitam aeternam*. Il Dottor Mellifluo insiste soprattutto nella perfetta unione con Dio mediante la mistica assimilazione dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo, quale supremo coronamento della divina immanenza operata dal pane di vita (cfr. *Jo.*, 6, 57).

l) Ancorchè portata ai più alti gradi della mistica, questa unione dell'uomo con Dio e di Dio coll'uomo, frutto della divina immanenza, operata dall'Eucaristia, salva tuttavia sempre da ogni forma di panteismo la demarcazione tra la creatura e il Creatore. S. Bernardo lo sottolinea con chiarezza nello stesso discorso e precisa così meglio quanto ha asserito nel testo precedente.

« Sed nunquid Pater et Filius ut sint in invicem, ac proinde unum, invicem se manducant, sicut Deus et homo mutua se quadam in sese manducatione traiciunt, utque per hoc, etsi non unum, unus certe spiritus existentes? Absit! nec enim uno modo insunt sibi hi atque illi, sed neque una unitas utrorumque. Denique innuitur tibi unitatum diversitas per *unus* et *unum*; quoniam nec Patri et Filio *unus*, nec homini et Deo *unum* poterit convenire. Tu si sapis, occasione accepta eris sapientior, prudenter advertens, illic quidem per *unum* unitatem substantiae vel naturae; hic vero per *unus* aequè unitatem, sed ideo longe alteram, quia inter substantias et naturas, homini nempe et Deo, sua cuique et natura et substantia est, cum Patris Filiiue constet penitus esse unam. Vides illam nec unitatem esse, siquidem huic singulari summaeque unitati comparetur.

(48) M. L. 183, 1120 c-1121 a.

(49) M. L. 183, 1123 a c.

Nam quomodo unitas, ubi numerus naturarum, substantiarum diversitas? Et tamen unus spiritus dicitur, et est cum Deo, anima adhaerens Deo; nec praeiudicat rerum pluralitas unitati huic, quam facit non confusio naturarum, sed voluntatum consensio. Propter hanc quoque multa corda unum, et multae animae una dicuntur, sicut scriptum est: *Multitudinis credentium erat cor unum, et anima una* (Act., 4, 32). Et haec ergo unitas » (50).

## II

### SINTESI DOTTRINALE

La produzione teologica di S. Bernardo ha per lo più carattere occasionale e non sistematico. Basti pensare al suo copioso epistolario ed ai suoi numerosi sermoni. Anche nei trattati non domina la preoccupazione sistematica di affrontare ed esaurire completamente un argomento. La dottrina eucaristica di S. Bernardo risente pure notevolmente di questo carattere di frammentarietà ed occasionalità. Egli non si è mai proposto di darci un trattato eucaristico, completo ed esauriente, redatto in modo scientifico e sistematico; ma *data occasione*, accenna e rende testimonianza ai vari punti della Teologia eucaristica, per lo più a scopo pratico, per ravvivare la fede e la devozione dei monaci suoi uditori, traendone motivi di contemplazione e di mistica elevazione.

Perciò, dopo di aver dato la serie dei testi eucaristici di S. Bernardo, è necessario il lavoro di sintesi per poter meglio valutare la dottrina esposta.

Non vogliamo tuttavia cadere in anacronismi, forzando i testi per adattarli alla problematica del secolo xx, facendo loro dire più di quanto poteva intendere l'autore nel secolo xii.

Ci limitiamo quindi ad indicare se e come S. Bernardo abbia risposto alle principali questioni eucaristiche presentate dall'indagine teologica del suo secolo (51).

#### LA TERMINOLOGIA EUCARISTICA

Il secolo xii ci donò anzitutto un progresso nella terminologia eucaristica. Oltre al termine « transsubstantiatio » che ne è la principale conquista, viene meglio precisato il senso della parola « sacramentum, mysterium » e se ne fa l'applicazione all'Eucarestia. Ugo di S. Vittore († c. 1141) distingue già chiaramente nell'Eucarestia: *species visibiles, veritas corporis, virtus gratiae spiritualis* (52) e nella Summa formula ancor più chiaramente questi

(50) *Sermo LXXI in Cantica*, M. L. 183, 1124 a c.

(51) I numeri e lettere tra parentesi rimandano alla serie delle varie testimonianze eucaristiche di S. Bernardo, già riportate,

di cui si richiamano in breve i tratti più significativi.

(52) Cfr. UGO DI S. VITTORE, *De Sacramentis*, l. I, IX, 2, M. L. 176, 317; l. II, VIII, 7, M. L. 176, 466-467.

concetti per mezzo dei termini: *sacramentum et non res, res et sacramentum, res tantum* (53).

Anche Innocenzo III propone apertamente gli stessi termini e concetti (54), che saranno poi di uso comune nel secolo XIII.

S. Bernardo, per la sua speciale posizione antidialettica nell'esposizione del domma e per il carattere parenetico del suo insegnamento eucaristico, non insiste su tale terminologia. Presso di lui non troviamo la parola «transubstantiatio» e neppure le chiare distinzioni di Ugo di S. Vittore. Tuttavia non è del tutto estraneo a queste preoccupazioni.

Egli infatti si interessa della definizione di sacramento (n. 11), limitandosi però a presentare e chiarire esemplificando, quanto Sant'Agostino aveva già espresso nella formula: *invisibilis gratiae visibilem formam* (55). Non abbiamo ancora presso di lui la nozione esatta di sacramento propriamente detto, in contrapposizione ai riti che non appartengono al numero settenario.

Egli designa spesso l'Eucaristia col termine «sacramentum» (n. 5; 11; 18 c), «mysterium» (18 e).

Pur senza la chiara terminologia di Ugo di S. Vittore, anche nei testi di S. Bernardo è facile scorgere affermate le specie sensibili, la *veritas Corporis* e la *virtus gratiae spiritualis*. Egli infatti afferma: «Adest enim nobis etiam nunc carnis ipsius vera substantia, haud dubium sane quin in sacramento» (n. 15). Il sacramento qui designa il segno sensibile, ossia le specie del pane e del vino: «se nobis ostendit in sancto pane... nos videntes panem et vinum, credamus esse eius corpus et sanguinem et vivum esse et verum» (n. 1). «Habeo et ego Verbum, sed in carne, et mihi apponitur veritas, sed in sacramento... me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis furfure... velamine fidei» (n. 18 c).

Oltre alla presenza reale del Corpo e del Sangue di Gesù, vi è la *virtus sacramenti* che produce l'efficacia soprannaturale: «virtus sacramenti operatur in eo» (n. 11).

Nella vita di S. Malachia, allude alle stesse realtà con terminologia diversa: «Fuit quidam clericus in Lesmor... praesumpsit dicere in Eucharistia esse tantummodo sacramentum, et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem et non corporis veritatem» (n. 9 d).

È facile notare la terminologia ancora fluttuante. Col termine «sacramentum» viene indicata «ipsa Eucharistiae participatio» (n. 11), oppure le specie sensibili (n. 15), oppure anche la santificazione dell'anima (n. 9 d), mentre la «res sacramenti» designa «corporis veritatem» (n. 9 d).

S. Bernardo afferma pure l'istituzione permanente dell'Eucaristia da parte di Gesù Cristo, pur senza rilevare che questo è requisito essenziale

(53) Cfr. UGO DI S. VITTORE, *Summa Sententiarum* VI, 3, M. L. 176, 140.

arch. Lugdun., 29 nov. 1202, Denz. 415.

(55) Cfr. SANT'AGOSTINO, *Ep.* 105, 3, 12;

(54) Cfr. INNOCENZO III, *Ep. ad Ioannem*

M. L. 33, 401.

del sacramento strettamente inteso: « tam singularem alimoniam ea primum die exhibitam, ea die commendatam et mandatam deinceps frequentari » (n. 10 d).

#### PRESENZA REALE

Nel secolo XII la dottrina della presenza reale è fuori di discussione e viene apertamente proposta da tutti gli autori, i quali concordemente appellano alle testimonianze della Sacra Scrittura e dei Padri, per difenderla contro gli attacchi dei secoli precedenti.

Anche S. Bernardo propone ripetutamente questa dottrina, che dice fondata sulla Sacra Scrittura, attraverso la fede della Chiesa: « iuxta ritum Ecclesiae didici ab ipsa, quod et ipsa accepit a Domino » (n. 2).

Può destare meraviglia che S. Bernardo non dedichi nessun sermone al mistero eucaristico. Conviene però notare che non era ancora stata istituita la festa del Corpus Domini, che avrebbe offerto certamente propizia occasione al santo Abate di intrattenere i monaci sull'oggetto della festa. Nei sermoni che si tenevano al Giovedì Santo si preferiva parlare della lavanda dei piedi e della sua significazione mistica, con breve accenno soltanto al sacramento dell'Amore.

Dai molti passi occasionali già riferiti possiamo però documentare sufficientemente la fede di S. Bernardo nella presenza reale.

Nel discorso tenuto per la festa di S. Martino egli afferma: « Adest nobis etiam nunc carnis ipsius vera substantia, haud dubium sane quin in sacramento » (n. 15). Gesù era presente agli Apostoli nella Sua Carne; ma essi non lo potevano sempre avere con sé, mentre noi lo possiamo possedere e godere. Il fatto di non vederlo non torna a svantaggio, ma a vantaggio, perchè attraverso alla fede si rafforza la nostra carità.

Egli insiste in questa relazione tra gli Apostoli e noi nella contemplazione di Gesù. Gli Apostoli lo videro nella vera carne, noi lo vediamo « in sancto pane »; sotto i loro occhi cadeva solo la carne di Gesù « sed Deum credebant oculis spiritualibus »: sotto i nostri occhi cadono soltanto il pane e il vino, ma come loro dobbiamo credere « panem et vinum esse eius Corpus et Sanguinem et vivum esse et verum » (n. 1). E poco prima ha formulato il suo credo eucaristico: « Crede firmiter, absque omni mentis scrupulo sanctum panem et sanctum vinum super altare secundum formam Sanctae Ecclesiae verum suum effici corpus et sanguinem in manu sacerdotis » (n. 1).

Questi sono i passi più significativi della fede di S. Bernardo nella presenza reale di Gesù nell'Eucaristia. Ma dovunque egli nomina « Sacramentum Dominici Corporis et Sanguinis pretiosi » (n. 11) adopera con gioia frasi che ci fanno sentire tutta la realtà della presenza di Gesù nell'Ostia. A voi che chiedete, il Padre darà « panem de coelo vivum » (n. 13). S. Bernardo nella meditazione e nella preghiera ha preparato per i suoi monaci



il pane della parola, « sed Pater vester ipse est, qui dat vobis panem de coelo vivum, ipse vos pascit et operibus et sermonibus, etiam et carne Filii sui, quae est vere cibus » (n. 13).

Nel terzo discorso per la dedicazione della Chiesa, egli parla delle provviste che hanno i soldati di Cristo nella difesa del campo del Signore: « habemus super omnia de coelo panem vivum, Corpus Domini Salvatoris » (n. 16).

E in altri numerosi passi si può riscontrare la predilezione di S. Bernardo per queste espressioni concrete: « Panem vivum » (n. 13); « Panem de coelo vivum » (n. 9 a); « Verbum, panem angelorum, factum pabulum iumentorum » (n. 6); « Solus panis vivus qui de coelo descendit et dat vitam mundo » (n. 18 e); « Pater meus dat vobis panem de coelo verum » (n. 18 e).

È chiarissima in queste espressioni la fede nella presenza reale.

S. Bernardo professa parimenti che non solo la natura umana di Gesù è presente nell'Eucaristia, ma anche la divinità di Gesù. Infatti: « Verbum, panis angelorum, factum est pabulum iumentorum » (n. 6).

Riferendo le parole evangeliche: « Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum » (Jo., 6, 52), il santo Abate commenta: « Quomodo ergo aeternum non est, quo aeternaliter vivitur? » (n. 18 d).

Nè, a conferma, si deve trascurare il fatto della conversione del conte Guglielmo di Aquitania, operata da S. Bernardo, presentando a lui dopo la consacrazione e il bacio di pace, l'Ostia Santa, con queste parole: « Ecce ad te processit Filius Virginis... Adest Iudex tuus! » (56).

Circa la dottrina della presenza reale, la maggior parte degli Autori del secolo XII, fedeli ai principi energicamente propugnati da Pascasio Radberto nel secolo IX e dai teologi del secolo XI contro Berengario, non mancano di affermare l'identità del Corpo presente nell'Eucaristia, con quello che è nato dalla Vergine, è stato crocifisso ed è salito al cielo.

Anche in S. Bernardo è facile notare questa insistenza: « quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis et nescimus eum; quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus in uterum Virginis...; o homo, credis hunc esse Filium Dei?... Vis ergo manducare carnem Filii hominis ut habeas vitam aeternam: ut dignus sis recollige ea quae pro te passus est..., revolve per singula omnia usque ad mortem Crucis... Sicut sanctis Apostolis apparuit in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sancto pane... » (n. 1).

Egli però, pur affermando l'identità tra il Corpo eucaristico di Gesù e il Corpo nato da Maria e ascenso al cielo, ha cura di notare che il modo di presenza è diverso. Gesù infatti nell'Eucaristia ha una presenza sacramentale e non sensibile: « adest nobis etiam nunc carnis ipsius vera substantia, *haud dubium sane quin in sacramento* » (n. 15); « mihi apponitur ve-

(56) ALANUS, *Vita secunda Sancti Bernardi*, c. XXI, M. L. 185. 505 c.

ritas, *sed in sacramento...* me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis fufure... velamine fidei » (n. 18 c).

Troviamo così convenientemente composta in lui la prima controversia eucaristica, sorta nel sec. ix tra S. Pascasio Radberto da una parte e Ratramno e Rabano Mauro dall'altra, circa la identità e la diversità che vi è tra il Corpo di Gesù presente nell'Eucaristia e presente nel cielo (57).

Circa la integra presenza di Gesù in ogni frazione dell'Ostia consacrata, non troviamo in S. Bernardo speciali testimonianze, come presso gli altri autori del suo secolo, i quali ricorrono frequentemente all'esempio dello specchio spezzato e riproducente in tutti i frammenti la stessa immagine, integra (58).

Quanto alle difficoltà che si possono presentare nell'ammettere la presenza reale di Gesù in tutte le specie consacrate « secundum formam S. Ecclesiae... in manu sacerdotis » (n. 1), anche S. Bernardo, come gli altri autori del tempo (59), più che addurre ragioni inefficaci, trattandosi di un mistero superiore alla ragione, si appella alla onnipotenza divina ed alla veracità della divina testimonianza: « Nunquid abbreviata est manus Dei, aut virtus eius infirmata est... Veritas est quae loquitur, et veritatem loquitur, nec te fallit, o homo, qui multum te diligit... » (n. 1).

Nel secolo xii era tuttora controversa la questione della permanenza della presenza reale dopo la Comunione e in caso di irriverenza. Pur non mancando gli autori che sostenevano, in modo tuttavia generico, che la carne e il sangue di Gesù dopo la Comunione non seguono la legge dei cibi ordinari (60) e alla domanda: *An Corpus Christi digeratur*, rispondevano negativamente; tuttavia rimanevano incertezze sul come venga a cessare la divina presenza dopo la Comunione (61). Solo più tardi, approfonditasi la questione circa le specie eucaristiche, si imporrà comunemente la dottrina che la presenza reale di Gesù cessa con la corruzione delle specie eucaristiche e si riproducono per virtù divina le sostanze corrispondenti alle specie mutate, così come sarebbe avvenuto con la corruzione della sostanza del pane e del vino (62).

Su questa questione non troviamo nulla di esplicito in S. Bernardo. Si ricava solo, dalle sue testimonianze eucaristiche, che egli afferma la

(57) Cfr. S. PASCASIO RADBERTO, *De Corpore et Sanguine Domini*, M. L. 120, 1259-1350; *Epistola de Corpore et Sanguine Domini ad Frudegardum*, M. L. 120, 1351-1366; RATRAMNO, *De Corpore et Sanguine Domini*, M. L. 121, 125-170; RABANO MAURO, *Epist. III ad Egilem Prumiensem abbatem; De Corpore et Sanguine Domini adversus Ratpertum*, M. L. 112, 1510-1518.

(58) Cfr. ad es. INNOCENZO III, *De Sacro Altaris Mysterio*, l. IV, c. VIII, M. L. 217, 861.

(59) Cfr. ad es. ONORIO D'AUTUN, *Eucharistion V*, M. L. 172, 1252-1253.

(60) Cfr. ad es. GUGLIELMO DI S. THIERRY, *De Sacramento Altaris*, M. L. 180, 355.

(61) Cfr. I. DE GUELINCH, « Eucharistie au XII siècle en Occident », in *Dict. de Théol. Cath.*, t. V, col. 1276 ss.

(62) Cfr. S. TOMMASO, *Somma Teol.*, III, q. 77; aa. 4, 5, 6.

presenza reale di Gesù, nella SS. Eucaristia, non solo al momento della consacrazione e della Comunione, ma anche *extra usum*, fin che rimangono le apparenze del pane e del vino, cosicchè si deve dire che la Eucaristia è *sacramentum permanens*. Egli infatti parla spesso della *veritas carnis Christi in sancto pane*, anche indipendentemente dalla Comunione: « *videntes panem et vinum credamus esse eius corpus et sanguinem et vinum esse et verum* » (n. 1).

Era pure molto trattata nel secolo XII la questione se la presenza reale perdurasse anche in caso d'oltraggio; come per esempio nel caso in cui l'Ostia consacrata fosse mangiata da animali o cadesse in luoghi immondi. Non mancavano le risposte sicure che affermavano: « *Non est maior ratio quare possit esse in immundissima pixide et non possit esse in ore muris* » (63). Tuttavia tale risposta non era ancora comune. Alcuni affermavano che in tali casi il Corpo di Cristo si ritirava dalle specie; altri non ardivano pronunciarsi, e tra questi lo stesso Pietro Lombardo: « *quid sumit mus? Deus novit* » (64).

Di tale questione si fa cenno nei *Capitula haeresum Petri Abelardi*, da S. Bernardo inviati a Papa Innocenzo II: « *... a muribus etiam corrodi videtur et de manu sacerdotis vel diaconi in terra cadere. Et ideo quaeritur quare Deus permittat ista fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus quod revera non est sic in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit: corpus vero suum, prout ei placet, reponit et conservat* » (n. 8 a).

S. Bernardo nel trattato contro Abelardo non si cura di rispondere a queste questioni, che egli, per eccesso di reazione antidialettica, deprezza: « *istiusmodi naenias eius non paucas praetereo: venio ad graviora* » (n. 8 b).

La questione circa la permanenza o meno della presenza reale di Gesù nell'Eucaristia in caso di oltraggio comprendeva anche il caso della Comunione dei peccatori e indegni. S. Bernardo pur non affrontando chiaramente la questione, sembra propendere per la sentenza che escludeva la presenza reale nei peccatori che ricevevano l'Eucaristia. Troviamo infatti: « *... quomodo manet in te superbo, qui non nisi super humilem et quietum requiescit? (Is., 66, 7). Si ergo non manet in te, non manducas carnem eius, nec eius sanguinem bibis; si autem non manducas, salvari omnino non potes, ipso dicente: nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis (Jo., 6, 54)* » (n. 1).

Simili accenni ricorrono pure nel sermone *in die Paschae* (n. 12).

Circa la materia e la forma dell'Eucaristia non mancano presso San Bernardo importanti affermazioni.

(63) Cfr. ODO PARISIENSIS (EUDES DE PARIS), citato da PRAEPOSITINUS (PRÉVOSTIN), ms. de Bruges 237, fol. 82, v. 2.

Cfr. *Dict. de Théol. Cath.*, I. c., col. 1279.

(64) *Sent.* I. IV, dist. XIII, 1, ed. Quacchi, t. IV, p. 301.

Egli afferma chiaramente: « Sanctum panem et sanctum vinum super altare *secundum formam sanctae Ecclesiae* verum suum effici corpus et sanguinem in manu sacerdotis » (n. 1). Accenna pure al pane azzimo per la Chiesa latina ed al pane fermentato per la Chiesa orientale, notando che si tratta di prassi pacificamente riconosciuta e ammessa (n. 3).

Quanto alla forma della consacrazione ed alla sua efficacia è celebre il responso dato da S. Bernardo all'abate di Tre Fonti, nell'epistola LXIX.

L'abate per inavvertenza ha consacrato un calice vuoto; accortosene alla fine della Messa, ripara l'errore infondendo vino sul frammento di Ostia consacrata, messo a suo tempo nel calice.

S. Bernardo, interrogato in merito, accenna ad un'opinione allora ancora diffusa, che cioè senza i tre elementi: pane, vino e acqua non vi è consacrazione di una sola materia, indipendentemente dall'altra (n. 2). Egli però chiaramente si pronuncia per la consacrazione indipendente: « iuxta ritum Ecclesiae didici ab ipsa quod et ipsa accepit a Domino, panem scilicet ac vinum et simul apponere, *non simul tamen ex his sacra conficere*. Cum ergo prius de pane Corpus, quam de vino Sanguis more ecclesiastico conficiatur, si per oblivionem tardius quod posterius sacrandum est, apponatur, non video quid sacris praecedentibus tarditas possit praeripere consequentium » (n. 2). E prova la sua dottrina richiamandosi alla stessa prassi di Gesù: « Puto enim quod si Domino post factum de pane suum Corpus, vini consecrationem placuisset aliquamdiu intermittere, aut certe penitus omittere, nihilominus Corpus mansisset quod fecerat, nec factis facienda praescriberent » (n. 2).

Perciò nel caso presentato dall'abate di Tre Fonti, la soluzione che S. Bernardo preferisce è: « ...ab illo loco ubi dicitur: *Simili modo postquam coenatum est*, verba sancta iterasse ».

Il Dottore Mellifluo non precisa se anche la narrazione storica: *Simili modo etc.*, che egli dice di ripetere, si richieda per la validità della consacrazione del calice. Egli infatti propone solo una norma pratica, come fanno anche le *Rubricae Missalis*, *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, IV, 3, 4. Non sembra quindi potersi da ciò asserire che egli si scosti dalla dottrina già comune al suo tempo, riponente la formula consacratoria nel *sermo operatorius*, ossia nelle parole: « Hoc est corpus meum »; « Hic est calix etc. ».

Era invece ancora discusso nel secolo XII se Gesù Cristo avesse consacrato colle parole: « Hoc est corpus meum, etc. »; oppure come asserivano vari altri autori (65), con la sua benedizione, precedente quelle parole.

Dalle espressioni usate da S. Bernardo, nel testo citato, non è possibile decidere con chiarezza quale sia la sua posizione; sembra però più probabile inferire che egli stia per la prima sentenza, che oggi è dottrina comune.

(65) Cfr. ad es. Odone di Cambrai, *Expositio in Canonem Missae*, M. L. 160, 1061;

Pietro di Parigi, *Sententiarum libri quinque*, I, V, 11, M. L. 211, 1244-1245.

Circa il ministro dell'Eucaristia troviamo in S. Bernardo ripetutamente asserito, specie nei *Sermoni sulla Cantica*, che esso dev'essere ornato del carattere sacro: « ministerium dignitatis, Corporis Christi consecratio » (n. 17); « forte et ampliorem quam ipsis spiritibus coelestibus (tibi) tradidit potestatem » (n. 10 c). Tale potere tuttavia non viene annullato dalla indegnità del ministro (n. 18 e); è però di somma convenienza che la condotta morale del ministro dell'Eucaristia sia coerente col suo sublime ministero (n. 14). « Quam infidelis es ei, qui ministerium hoc sanguine proprio consecravit, si in eo quaeras gloriam tuam, quae nihil est, quaeras quae tua sunt, non quae Jesu Christi? Quam indigne respondes eius dignationi, qui in dispensatione humilitatis suae sublimem esse te fecit, coelestia tibi sacramenta commisit... si deorsum ipse te mittas, sapiens non quae sursum, sed quae super terram! » (n. 10 c).

Sono anche degne di speciale rilievo le chiare argomentazioni che S. Bernardo rivolge contro gli eretici del suo tempo, i quali negavano il potere di consacrare l'Eucaristia ai sacerdoti indegni, per concederlo ai semplici laici (n. 18 g).

Sono gli errori nascostamente diffusi della nascente Valdesia e sette affini, che S. Bernardo con franchezza apostolica smaschera nel loro sorgere (n. 18 f).

#### LA TRANSUSTANZIAZIONE

Ancorchè il termine « transubstantiatio » cominci a comparire solo verso la metà del secolo XII e diventi quasi comune verso il 1170-1180, tuttavia la dottrina espressa da tale termine è chiaramente formulata dagli autori contemporanei di S. Bernardo.

Anche il Dottore Mellifluo, pur non facendo mai uso di tale termine, ne professa però chiaramente la dottrina, che dice dottrina di fede.

Afferma infatti: « crede firmiter absque omni mentis scrupulo sanctum panem et sanctum vinum super altare secundum formam sanctae Ecclesiae verum suum effici corpus et sanguinem in manu sacerdotis » (n. 1).

Non è difficile dagli altri testi di S. Bernardo provare che egli ha professato la vera dottrina della transustanziazione.

La dottrina cattolica della conversione eucaristica importa la mutazione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Gesù e del vino nel sangue di Gesù. Cessa quindi la sostanza del pane e del vino, cui succede la sostanza del corpo e del sangue di Gesù, sotto le apparenze o specie del pane e del vino, le quali rimangono, quale *signum* o *sacramentum* della presenza reale.

Orbene in S. Bernardo troviamo tutti questi punti di dottrina.

Nella lettera LXIX all'abate di Tre Fonti, dopo aver ricordato il fatto-specie occorso a quell'abate: « ...comperta, sero licet, negligentia, vinum fudisti in calicem super hostiae sacratae particulam », S. Bernardo senten-



zia: « liquorem, etsi non ex consecratione propria atque solemni in Sanguinem Christi mutatum, sacrum tamen fuisse ex contactu Corporis sacri » (numero 2).

Riconosce quindi che solo la consacrazione muta, ossia cambia il vino nel sangue di Gesù. Il semplice contatto del vino, versato nel calice, con il frammento di Ostia consacrata, pur santificando il vino, non lo converte però nel sangue di Gesù. Abbiamo così una duplice mutazione: la mutazione solo accidentale del vino che diventa sacro, perchè viene in contatto con un frammento di Ostia consacrata; e la mutazione sostanziale del vino che si muta nel sangue di Gesù per opera della consacrazione propria e solenne, ossia della formula consacratoria.

Sembra che l'abate di Tre Fonti, seguendo un'opinione precedentemente assai comune (66), ritenesse sufficiente la *commixtio* del vino non consacrato con un frammento di Ostia consacrata, per operare la *consecratio* vera e propria anche del vino, ossia la mutazione del vino nel sangue di Gesù, e non solo una accidentale santificazione del vino.

S. Bernardo invece afferma che la mutazione del vino nel sangue di Gesù avviene solo per mezzo della consacrazione; difatti sentenzia che, nel caso proposto, la soluzione migliore era di ripetere la consacrazione del vino, essendo la precedente consacrazione invalida perchè proferita su un calice vuoto: « certe ab illo loco ubi dicitur: *simili modo postquam coenatum est*, verba sancta iterasse » (n. 2).

E più avanti, nella stessa lettera, afferma chiaramente il cambiamento di sostanza: « de pane Corpus... de vino Sanguis more ecclesiastico conficiatur ». Altrove indica ancora più chiaramente il *terminus ad quem* di questa mutazione: « Carnis ipsius vera *substantia*, *haud dubium quin* in sacramento » (n. 15).

Il pane adunque si muta nella *vera sostanza* di Gesù; si tratta perciò in una vera *transustanziazione*, che non muta gli accidenti del pane, ma solo la sostanza.

S. Bernardo si pronuncia anche sulle specie sacramentali, dicendo che la vera sostanza di Gesù è presente *in sacramento*, ossia sotto segni sensibili, che sono appunto le apparenze del pane e del vino: « Habeo et ego Verbum sed in carne; et mihi apponitur veritas, sed in sacramento... me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum » (n. 18 c).

L'uomo mortale deve accontentarsi « sacramenti cortice, carnis fure, velamine fidei », mentre l'Angelo « ex adipe frumenti saginatur, et nudo saturatur grano » (n. 18 c). Perciò S. Bernardo conclude: « Non pari omnino iucunditate sumitur cortex sacramenti et adeps frumenti, fides et species, memoria et praesentia » (n. 18 c) volendo con linguaggio mistico rilevare la differenza tra la visione beatifica del Verbo, propria dell'Angelo,

(66) Cfr. GASPARE DE STEFANI, *La Santa Messa nella Liturgia Romana*, L. I. C. E., 1935, p. 762 ss.

e il possesso che l'uomo mortale ha della carne del Verbo sotto i veli del sacramento, ossia delle apparenze sensibili del frumento.

In questa questione S. Bernardo si mantiene sulla scia dei Padri, di cui adotta le realistiche espressioni quasi che fosse ancora presente la stessa sostanza: « *nos videntes panem et vinum, credamus esse eius Corpus et Sanguinem et vivum esse et verum* » (n. 1). La sostanza del pane e del vino quindi non c'è più, perchè bisogna credere presente il corpo e il sangue di Gesù Cristo; tuttavia *si vede* ancora pane e vino. Sono dunque rimaste le reali ed oggettive apparenze del pane e del vino.

Circa la natura delle specie e il loro modo di esistere, S. Bernardo non aggiunge speciali disquisizioni, seguendo i primi incerti tentativi dei suoi contemporanei, ma, fedele alla sua mentalità antidialettica, si mantiene volutamente sul terreno sicuro della dottrina e del linguaggio patristico, e non scende in questioni di controversia e di speculazione.

L'occasione non era davvero mancata. Abelardo infatti aveva avanzato delle ardite ipotesi al riguardo e S. Bernardo le conosceva bene, poichè le troviamo nei *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, da lui inviati ad Innocenzo II: « *De speciebus panis et vini quaeritur, si sint modo in corpore Christi, sicut prius erant in substantia panis et vini, quae versa est in corpus Christi, an sint in aere. Sed verisimilius est quod sint in aere, cum sint in corpore Christi sua lineamenta et suam speciem habeat, sicut alia corpora humana. Species vero istae, scilicet panis et vini, fiunt in ore (aere) ad celandum et obtegendum corpus Christi* » (n. 8 a).

Il giudizio però di S. Bernardo è molto sbrigativo: « *Omitto quod dicit... post consecrationem panis et calicis priora accidentia quae remanent pendere in aere... Haec, inquam omnia, aliasque istiusmodi naenias non paucas praetereo: venio ad graviora* » (n. 8 b).

Le ulteriori indagini filosofiche saranno frutto della speculazione scolastica, soprattutto del secolo di S. Tommaso. S. Bernardo si ferma ai dati della fede.

#### EFFETTI DELL'EUCARESTIA

Il carattere pratico della dottrina di S. Bernardo e la sua impronta mistica ci spiegano perchè il Dottore Mellifluo insista con particolare compiacenza sugli effetti dell'Eucarestia.

L'effetto principe dell'Eucarestia è l'intima unione di Gesù coi fedeli, non attraverso alla identificazione panteistica, ma alla mutua immanenza: « *Deus et homo mutua se quadam munducatione in sese traiciunt, utique per hoc, etsi non unum, unus certe spiritus existentes* » (n. 18 l).

L'Eucarestia è quindi anzitutto il nostro cibo, con cui avviene da parte nostra la *manducatio Dei*: « *super omnia autem caro Domini vere est cibus, et cibus vitae* » (n. 10 c): « *carne ipsius pascimur ut vivamus* » (n. 18 b). Riecheggia qui l'insegnamento di Gesù circa il pane della vita

(Jo., c. VI), che S. Agostino scultoriamente riassume dicendo: « Illud manducare refici est... illud bibere quid est nisi vivere? » (67).

Nell'Eucarestia avviene però anche da parte di Dio la *manducatio nostri*, ossia la nostra trasformazione in Dio, per virtù di questo cibo con cui « Deus et homo mutua se quadam manducatione in sese traiciunt » (n. 18 l).

Osserva infatti S. Bernardo: « Cum pascit, pascitur, cibus eius poenitentia mea... cibus eius ego ipse... Nolite mirari hoc: manducat nos et manducatur a nobis, quo arctius illi astringamur. Non sane alias perfecte unimur illi. Nam si manduco et non manducor videbitur in me esse Ille, sed nondum in Illo ego » (n. 18 i).

Perchè la mia *manducatio Christi* raggiunga la pienezza dell'unione con Dio a cui è destinata, dev'essere preceduta dalla *manducatio mei*, fatta da Gesù: io devo diventare suo cibo; a questo scopo Gesù vuole che il suo cibo sia « poenitentia mea » « ego ipse ». Dio esige tutto, per donarsi tutto.

L'unione di Gesù coi fedeli attraverso l'Eucaristia, contiene, almeno implicitamente, l'idea di un corpo formato da più membra, di cui Gesù è il capo da cui discende la vita. S. Bernardo vi accenna dicendo: « vivit enim Ecclesia, quae manducat panem vivum qui de coelo descendit » (n. 18 a). L'Eucaristia è quindi il glutine soprannaturale delle membra col Capo, è l'unione del Corpo nel Capo.

La vita che viene dall'Eucaristia non conosce limiti di tempo, ma è data per l'eternità e produce frutti di eternità. Lo ha insegnato Gesù (Jo., 6, 47 ss.), e S. Bernardo lo sottolinea con compiacenza: « calix salutaris, sanguis est Salvatoris » (n. 7), « fructus *perpetuos* salutis » (n. 18 e) e ne trae motivo per provare la divinità del Verbo: « alioquin quomodo vitam praebet aeternam, si Ipse minime manet in aeternum? » (n. 18 d).

Il Santo Dottore enumera alcuni di questi frutti di salute, che maturano dall'Eucaristia.

Anzitutto la forza, necessaria ai soldati di Cristo nella lotta quotidiana: « habemus super omnia de coelo panem vivum, Corpus Domini Salvatoris, in cuius utique fortitudine cibi, omnis adversae partis deicitur fortitudo » (n. 16).

L'Eucaristia ha inoltre mirabile efficacia medicinale contro le infermità spirituali, derivanti dai vizi e dalle conseguenze del peccato: « ab aestu refrigerat vitiorum et replet delectatione virtutum » (n. 18 e). E nel discorso in Coena Domini aggiunge: « Duo enim illud Sacramentum operatur in nobis: ut videlicet et sensum minuatur in minimis, et in gravioribus peccatis tollat omnino consensum. Si quis vestrum non tam saepe modo, non tam acerbos sentit iracundiae motus, invidiae, luxuria, aut caeterorum

(67) SANT'AGOSTINO, *Sermo CXXXI*, I, M. L. 38, 729.

huiusmodi, gratias agat corpori et sanguini Domini, quoniam virtus Sacramenti operatur in eo » (n. 11).

L'efficacia vitale dell'Eucaristia si estende anche alla nostra vita fisica. Lo si intravede già nelle parole testè citate (n. 11) ove si parla dell'influsso della Carne e del Sangue di Gesù sulle inclinazioni e sui moti della nostra carne e dei nostri sensi. S. Bernardo lo afferma più apertamente riecheggiando l'insegnamento di Gesù sull'Eucaristia pegno di resurrezione: « quanta potes devotione suscipias panem illum qui de coelo descendit et dat vitam mundo, Dominicum videlicet corpus Jesu, ut veterem utrem corporis tui *nova illa resurrectionis caro* reficiat et sustineat » (n. 10 a).

Perchè l'Eucaristia abbia questa meravigliosa efficacia, si richiedono nel soggetto delle disposizioni, che pur non essendo cause attive in ordine alla grazia del Sacramento, sono però necessaria condizione « *removens prohibens* », onde eliminare gli ostacoli che impediscono l'efficacia del Sacramento.

S. Bernardo vi accenna nel trattato *De Corpore Domini* e in vari altri testi.

Il trattato *De Corpore Domini* ha come tema principale la degna Comunione col Pane della Vita. Vi si succedono preziose norme che si riassumono in queste sublimi parole: « digna cum reverentia sume Ipsum cum timore sancto, conscientia bona, charitate pura et fide non ficta » (n. 1).

Nel sermone XXXIII in Cantica ammonisce: :« Absque spiritu et sacramentum ad iudicium sumitur et caro non prodest quidquam » (n. 18 a), intendendo appunto inculcare le debite disposizioni con cui si deve ricevere il Pane di vita.

Nel sermone LXX in Cantica parla di tre gigli che lo sposo deve trovare nell'anima che Egli visita: « innocentia » « continentia » e anche « patientia » come custode perseverante della innocenza e continenza: « Puto si venerit amator ille liliorum et ita invenerit, quod non dedignabitur iam pasci apud nos et apud nos facere pascha: ubi illi et multa suavitas in duabus, et magna erit securitas propter tertiam » (n. 18 h). Anche nel Sermone I in *Vigilia Nativitatis Domini*, troviamo: « quanta potes devotione suscipias panem illum qui de coelo descendit et dat vitam mundo » (n. 10 a). E nel Sermone IV in *Psal. Qui habitat*, il santo Abate esorta ad imitare le virtù di Colui che riceviamo: « Qui autem est manducare eius carnem et bibere sanguinem nisi communicare passionibus eius et eam conversationem imitari quam gessit in carne? » (n. 10 b).

S. Bernardo non tralascia di fare richiami contro gli abusi e le irriverenze, che ostacolano l'efficacia del Pane celeste, anzi sembrano privarlo della stessa reale presenza di Gesù, secondo un'opinione tuttora in vigore nel secolo XII, come abbiamo già riferito (n. 1; n. 12).

Anche circa l'indagine teologica sul sacrificio eucaristico il secolo XII costituisce un periodo di transizione, in cui tuttavia non mancano utili tentativi di elaborazione teologica della dottrina tradizionale, dovuti ai commentari liturgici, alle collezioni dei canonisti che coordinano le più importanti testimonianze dell'età patristica e della teologia dei secoli precedenti, ed agli scritti polemici dei teologi del sec. XII contro gli errori del tempo (68).

Contro Pietro de Bruys e i suoi seguaci, che nella prima metà del secolo XII negavano la legittimità dell'oblazione eucaristica e la sua efficacia a favore dei defunti, vengono scritte apologie della Messa, con notevoli approfondimenti circa la sua natura ed efficacia. Degno di rilievo è il *Tractatus contra Petrobrusianos* (69), scritto da Pietro il Venerabile, contemporaneo di S. Bernardo.

Il Dottore Mellifluo, pur avendo dovuto anch'egli lottare contro i petrobrusiani (70), non ci offre una trattazione speciale sulla Messa, ma si limita a vari accenni occasionali, che raccolti e ordinati ci permettono però di valutarne il sicuro valore dommatico, anche se non contengono particolari approfondimenti teologici.

Contro Abelardo che negava la necessità della redenzione oggettiva, S. Bernardo difende con energia la necessità del « *Redemptionis sacramentum, quo (Christus) ipsam mortem, quam pertulit, sustulit* » (n. 8 c).

Non basta l'umiltà e la carità di Gesù per la nostra Redenzione: ci vuole soprattutto il sacrificio della Croce, che è il *Sacramentum Redemptionis*.

Anche per partecipare alla Redenzione di Gesù non basta imitare la sua umiltà, corrispondere alla sua carità, « *sed oportet me et Agnum manducare paschalem*. Nisi enim manducavero carnem eius et biberò eius sanguinem non habebò vitam in memetipso » (n. 8 c).

Nel rapido passaggio dal sacrificio cruento della Croce all'Agnello Pasquale, le cui carni e il cui sangue danno la vita, è facile cogliere l'accento al *sacrificio eucaristico*, che ci applica i frutti del sacrificio della Croce, di cui è rinnovazione incruenta.

Al sacrificio dell'altare S. Bernardo richiama frequentemente: « *ad pacis accedere sacrificium... in quo Deus indubitanter est mundum reconcilians sibi* » (n. 5); « *Dominici corporis hostiam salutarem... offerebant* »

(68) Cfr. « Messe », in *Dict. de Théol. Cath.*, t. X, col. 1037-1052 (A. Gaudel); non si fa alcun accenno a S. Bernardo.

(69) Cfr. PETRI Venerabilis Abbatis, *Tractatus contra Petrobrusianos*, M. L. 189, 719-850.

(70) Cfr. S. BERNARDI, *Ep. 241 ad Hildefonsum comitem S. Aegidii, de Henrico haeretico*, M. L. 182, 434-436.



(n. 14 a); « offertur... sacrificium » (n. 9 a); « Panem de coelo vivum offerre » (n. 9 a) etc.

Nella lettera all'abate di Tre Fonti egli afferma che senza la consacrazione del vino, il sacrificio non è completo; quindi, nel caso proposto, essendo stata invalida la consacrazione del vino, conveniva ripeterla: « ab illo loco ubi dicitur: *Simili modo postquam coenatum est verba sancta iterasse et sic complesse quod restabat de Sacrificio* » (n. 2).

Per provare la necessità della duplice consacrazione onde avere il sacrificio eucaristico, S. Bernardo appella alla prassi della Chiesa ed alla rivelazione divina: « utique iuxta ritum Ecclesiae didici ab ipsa, quod et ipsa accepit a Domino, panem scilicet ac vinum et simul apponere, non simul tamen ex his sacra conficere » (n. 2).

Ammette quindi non solo l'esistenza del sacrificio eucaristico, ma lascia pure capire che l'essenza ne è costituita dalla duplice consacrazione, con cui abbiamo la carne e il sangue dell'Agnello Pasquale, che ha operato il *sacramentum redemptionis* con la sua morte reale sulla Croce.

S. Bernardo non sviluppa ed approfondisce questi sobrii accenni, sotto i quali però è contenuta tutta la dottrina dommatica del sacrificio eucaristico, che verrà ampiamente esposta nei secoli posteriori.

Troviamo pure, nei suoi scritti, alcuni richiami ed affermazioni circa l'efficacia del sacrificio eucaristico.

Parlando del sacrificio eucaristico offerto da S. Malachia per la sorella defunta, S. Bernardo commenta: « Hoc plane Sacramentum potens peccata consumere, debellare obvias potestates, inferre coelis revertentes de terra » (n. 9 a).

Scrivendo ai monaci di Chartres, il Santo afferma: « Nunquam mihi contingat turbatum ad pacis accedere sacrificium, cum ira et disceptatione contingere Sacramentum, in quo Deus indubitanter est mundum reconcilians sibi » (n. 5).

Nel primo elogio funebre di S. Malachia ricorda « illas mundissimas manus quae Dominici corporis hostiam salutarem pro peccatoribus toties offerebant » (n. 14 a). È quindi chiaramente affermata l'efficacia *propiziatrice* del sacrificio dell'altare.

Tale efficacia non è riservata ai vivi, ma si estende anche ai defunti. Nella vita di S. Malachia, S. Bernardo narra che la sorella del Santo Vescovo « visa est aggregari coetui candidatorum » solo dopo che il fratello ebbe ripetutamente offerto « pro ea sacrificium » (n. 9 a), e conchiude asserendo che questo sacrificio può « inferre coelis revertentes de terra » (n. 9 a).

Nel sermone 120 *de diversis* afferma pure che: « Corporis Christi consecratio... est sacrificium... laudis » (n. 17).

## CONCLUSIONE

Abbiamo raccolto e sintetizzato, nel modo più completo che abbiamo potuto, il pensiero eucaristico di S. Bernardo. Giunti alla conclusione è facile rilevare che in esso si riflette chiaramente l'atteggiamento spirituale del Dottore Mellifluo. Egli non è un puro pensatore nè un semplice teologo, ma è un mistico che vive le sublimi verità del domma cattolico e vuole farle vivere, ricalcando le orme dei Padri della Chiesa. « Gli Apostoli. — afferma in un sermone — ci hanno insegnato a vivere. È forse poca cosa il saper vivere? che anzi è la cosa più importante » (71).

La scienza sacra deve servire a questo, altrimenti è vana. Anche nell'insegnamento eucaristico, S. Bernardo rivela soprattutto questa preoccupazione pratica. Il mistero eucaristico è fatto vivere. Per questo appunto Gesù l'ha istituito. Tutta la parte dottrinale è ricavata per lo più da testi che non vogliono essere un'esposizione teoretica, ma solo ammaestramenti vitali, soluzioni di difficoltà, incitamento a vita santa. Anche nelle opere di controversia egli si limita a combattere quanto era apertamente in contrasto con l'autorità della Chiesa e della Bibbia; sorvola sulle altre questioni, quasi si trattasse di « nenie »; a lui preme venire « ad graviora » (n. 8 b).

Con questo atteggiamento intellettuale e col suo ardore mistico, S. Bernardo assolse, nel suo secolo, alla provvidenziale missione di temperare le esagerate esigenze della scienza e influì in modo benefico sulla Scolastica nascente, permeando di spiritualità tutta la speculazione del Medioevo.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

(71) *Sermo in festo SS. Petri et Pauli*, M. L. 183, 407 b.

## I FONDAMENTI METAFISICI DELLA « DIGNITAS HOMINIS » (\*)

- I - *Anima e uomo in Egidio da Viterbo e nelle fonti.*
- II - *Note critiche sui manoscritti e sul testo del commento platonico di Egidio da Viterbo alle « Sententiae » di Pier Lombardo.*
- III - *Testi inediti « de anima » e « de hominis dignitate » tratti dalle « Sententiae ad mentem Platonis » di Egidio da Viterbo.*

### I

#### **Anima e uomo in Egidio da Viterbo e nelle fonti**

##### LE RAGIONI SISTEMATICHE DEL COMMENTO PLATONICO DI EGIDIO DA VITERBO ALLE « SENTENTIAE » DI PIER LOMBARDO

Il Commento platonico di Egidio da Viterbo alle *Sentenze* di Pier Lombardo, iniziato nei primi anni del 1500, voleva liberare la teologia scolastica dalle strutture testuali e sistematiche dell'aristotelismo ed istituire una nuova teologia umanistica, fondata sui testi e sulla filosofia di Platone. Un sogno che si realizzò solo in parte, arrestandosi incompiuto alla diciottesima distinzione del primo libro.

(\*) Il presente studio, arricchito di una nuova introduzione e di alcune note, costituisce l'edizione integrale di uno studio pubblicato incorretto e incompleto, durante una assenza dell'autore dall'Italia, in un volume dell'« Archivio di Filosofia » (Testi umanistici inediti sul *De anima*, Padova, 1951), che ne aveva annunciato una seconda edizione riparatrice con la seguente nota della redazione: « Lo studio di E. Massa in "Archivio di Filosofia" (Testi umanistici inediti sul *De anima*) è stato pubblicato

con lacune ed imperfezioni non imputabili all'autore, ma a circostanze contingenti, per le quali chiediamo scusa. Lo studio è pubblicato integralmente e adeguatamente nella ristampa dello stesso volume ». Poichè la ristampa non è mai avvenuta, l'autore ringrazia la Direzione di « Salesianum » che gli rende possibile il ristabilimento del testo e più facile la fedeltà e la devozione a persone, cui lo lega una gratitudine più grande dell'amarezza causata dall'infortunio editoriale.

La restaurazione platonico-umanistica delle *Sentenze* sembrava procedere con commossa e stupita esultanza. Teologi e scuole avevano costruito una minuziosa intelaiatura di definizioni, analisi, concetti, dimostrazioni, tutte costituite da pensieri e da testi di Aristotele. Egidio andava sostituendola, pezzo per pezzo, con testi e pensieri platonici di eguale valore.

Un riferimento alla battaglia di Ravenna, contenuto nel testo, ci permette di sapere con sicurezza che l'autore lavorava al commento ancora dopo l'aprile del 1512 (1), mentre in fogli immediatamente precedenti sono ricordati il sesto anno di pontificato di Giulio II e l'assedio di Padova del 1509 (2).

Preso e ripreso più volte nelle pause che dividevano le molte missioni oratorie e diplomatiche nelle capitali d'Italia, il testo di Egidio aveva perso lo stile e l'ideale culturale dei primi anni; l'interesse si spostava a poco a poco da Platone e Virgilio ad Omero e Plotino, per la estensione greca della erudizione dell'autore, e la trattazione, facendosi sempre più diffidente e verbosa, perdeva l'aderenza sobria al testo delle *Sentenze* e ai commenti degli espositori.

Qualcosa era cambiato nel Viterbese, il quale, con la scoperta della Cabala e la conoscenza della letteratura talmudica, era sempre più portato alla filosofia della storia, attraverso la glottologia, la Cabala ed il Talmud, piuttosto che alle *Sentenze* attraverso Platone.

All'inizio il diagramma del suo sviluppo culturale segnava la prevalenza dell'interesse speculativo metafisico. L'averroismo padovano generò in Egidio la più sistematica opposizione al freddo, fisico, mondano e determinista Aristotele, con l'esigenza di una teologia coerentemente mistica e sovrannaturalistica. Abbandonata Padova, nella quiete dell'Istria, con l'aiuto di Domizio Gavardo, Egidio scoprì e lesse Platone (3), che poi comprese nelle possibilità teologiche sistematiche a Firenze, per influenza di Marsilio Ficino (4), e fecondò a Napoli temperato al gusto umanistico di una sapienza etica, semplice ed efficace, comunicatogli da Pontano (5). Lo stesso Pontano si era incantato nel sogno che Egidio potesse restaurare l'antica teologia « letterata », « viva » ed « etica » di tipo agostiniano (6).

Dunque interessi di una teologia umanistica, semplice, efficace, letterata e platonica.

Ma in Egidio e nelle *Sententiae* si ritrovano ragioni d'essere motivate da problemi molto più profondi e sistematici.

La conoscenza razionale, secondo Egidio, non è la sola e non può esau-

(1) Ms. Neap. XIV-H-71, f. 388.

(2) Ms. Neap. XIV-H-71, f. 373.

(3) Ms. Ang. 1001, f. 243 r.

(4) Ms. Ang. 1001, f. 249.

(5) Pont., *Aegidius*, in « Dialoghi », ed. Previtera, Firenze, 1943, p. 284, 18-20.

(6) Per la concezione di una letteratura

filosofica « etica » e gli influssi di Pontano su Egidio, cf. E. MASSA, *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, in « Pensée humaniste et tradition chrétienne », Parigi, 1950, pp. 189-194.

rire tutte le capacità intellettive dell'uomo. Essa è legata alla necessità. Conclude solo il minimo che « deve » essere, e che, non potendo non essere, non può venire negato. Le sfugge, pertanto, tutto ciò che è reale senza essere necessario, cioè quello che nel mondo dell'essere è libertà, individualità e — per dirla con espressione moderna — salto qualitativo. Il che non è poco. Non solo: la ragione deforma quello che crede di dimostrare. Infatti, essendo l'intelletto umano aristotelicamente « vuoto » e la razionalità puramente formale, la conoscenza trova il suo contenuto iniziale solo nella intuizione sensibile. Essendo legata alla conoscenza sensibile e da essa dedotta, tutta la conoscenza aristotelica razionale porta in seno un difetto d'origine. Gli stessi principi razionali sono dimostrati e verificati in un primo tempo solo in occasione della esperienza sensibile: il puro razionalista è un « naturae investigator » (7): « Aristotelis philosophia principiis, quasi organis, utitur ad demonstrandum, ut Averroes testis est, libro *De anima* tertio; principia non nisi sensu in mentem veniunt, ut in secundo Posteriorum libro cognoscitur; quare ea omnis philosophia nihil assequi potest ad quod principia, quae sensus peperit, non attingant » (8); « qui sola sensus (nihil enim in mente esse aiunt, in sensu quod non fuerit prius) investigatione contemplantur... » (9).

Secondo Egidio, « qui a natura non discedunt a principiis, quae sensu non comprehenduntur, non discedunt » (10). Per questo « philosophia peripatetica... sola orientium obeuntiumque rerum functiones, naturas, partes, ortus, occasus speculatur » (11). Essa non raggiunge la « sapientia »: « intelligentiae lucem Aristotelis philosophia non suspicit » (12).

Gli aristotelici affrontano il problema di Dio con una « scientia » insufficiente: « qua scientia contemplandum sit, philosophi contendunt, rati satis esse doctrinarum si illae, quas ipsi comenti sunt duce natura; philosophi, inquam, peripatetici, alii enim non tantum sibi arrogantes... » (13). « Quod faciunt quia sensum secuti, a terra corporibusque non recedunt » (14). « Diximus non erubuisse id facere Peripateticum, qui sensui mancipatus, de divinis rebus non nisi sensu iudicandum esse arbitrabatur » (15). E qui i Peripatetici rilevano il fallimento del loro metodo e della loro concezione del sapere. La loro dimostrazione è costituzionalmente relativa ai dati della conoscenza sensibile (16) e ne assorbe le caratteristiche, tanto da non valicare mai il presupposto naturalistico (17). Il « primum » ontologico, che ne deriva, risulta relativo alla natura fisica, perciò esso stesso fisico e, necessariamente, finito. La dimostrazione fondata sulla necessità e valida solo in

(7) Per la concezione metodica egidiana del sapere, cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pagine 194-211. Cf. particolarmente i testi citati alle pp. 196-197.

(8) *Vat. Lat.* 6325, f. 33 v. 1.

(9) *Vat. Lat.*, 6325, 30 v. 1.

(10) *Vat. Lat.* 6325, f. 35 v. 1.

(11) *Ms. Ang.* 502, f. 76 r.

(12) *Vat. Lat.* 6325, f. 33 r. 2.

(13) *Vat. Lat.* 6325, f. 2 r. 1.

(14) *Vat. Lat.* 6325, f. 23 v. 2.

(15) *Ms. Ang.* 502, f. 96.

(16) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 196-197.

(17) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 197-198.



quelle forme, in cui la necessità penetra ed agisce, estende a tutto l'essere la trama della necessitazione: « ita necessitate agat » (18). Essa giustifica solo una essenza divina « naturalistica »; cioè di un Dio concepito come principio fisico, immanente al mondo: « mortalium actiones minus videntem, cui... praeest non procurantem,... nihil nisi necessitate molientem, ad mutandas condendasque naturas impotentem » (19).

Egidio non considera particolari contenuti dottrinari o particolari interpretazioni storico-testuali, polemizzate tra le correnti averroistiche e tomistiche, bensì un problema metodico del sapere. La dimostrazione razionale avviene per rapporti universali e necessari: tali rapporti valgono per la natura, non per la realtà singolare e contingente, cioè per i « fatti » e la storia, o per i salti qualitativi dell'essere, o per la essenza divina libera e positiva, superiore ad ogni necessitazione, autodeterminata unicamente dalla propria libertà (20). Alla « scientia », che è conoscenza delle cause necessarie, egli oppone e preferisce la « sapientia », che è conoscenza delle cause libere: « sapientes... qui causas persequuntur non necessario moventes, quae et instrumenta sunt, sed quae et libere et voluntate » (21).

L'Essere deve venir concepito fondamentalmente come qualità, come amore, come storia, perchè sia possibile concepire, insieme alla totalità dell'essere, anche il Cristianesimo. I concetti di Dio-Amore, di libera creazione, di provvidenza, di rivelazione storica e di redenzione gli sono indispensabili. E sono oggetti di intellesione qualitativa « piena » e materia di « sapienza » (22).

In questo senso si tenta invano l'essenza positiva di Dio e il mistero « obscura luce humanae rationis » (23). Il metodo teologico deve essere ispirato alla « sapientia » di tipo platonico, per quanto riguarda la essenza di Dio e del mistero, e alla « storia », per quanto riguarda la rivelazione. Oltre la intellesione, intuitiva e mistica, ragione della opzione platonica, la storia è elemento essenziale della « sapientia ». Infatti la « Sapientia » divina si esprime storicamente attraverso due rivelazioni: una diretta, immediata ed esplicita, l'altra virtuale, mediata ed indiretta, operata all'interno del pensiero dei sapienti, mediante illuminazioni e bagliori, o intuizioni qualitative, nell'« apex mentis », vertice dell'umanità sulle soglie della divinità (24).

La rivelazione esplicita e diretta appartiene al Cristianesimo, come momento peculiare e sublime dell'azione divina, che eticamente definisce la creazione. E con forza speciale è affermata da Egidio come esigenza di critica positiva (25). Della rivelazione virtuale ed indiretta sono depositari Pitagora, Platone, i Neoplatonici e tutta l'« antica teologia » dei poeti e dei miti, gli uni e gli altri « mossi » da « Dei ».

(18) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, p. 198.

(19) *Ms. Ang.* 502, f. 96.

(20) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, p. 199.

(21) *Vat. Lat.* 6325, f. 3 r, 2.

(22) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 199-202.

(23) *Vat. Lat.* 6325, f. 30 v, 1.

(24) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 205-211.

(25) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 211-221.

L'aspetto storico della rivelazione Egidio tratta più sistematicamente nella *Historia XX saeculorum*. Ma ne esprime le esigenze anche nelle *Sententiae*, con l'appello alla teologia dei poeti e degli « antichi » e con la interpretazione teologica dei miti. Non solo per « ispirazioni » ma anche per « ragioni » platoniche. In ogni mito esiste un rapporto di elementi; gli elementi possono essere materiale prodotto fantastico, ma il loro rapporto è interiore rivelazione di « sapienza », nel quadro della rivelazione divina attraverso la storia dell'umanità. Per questa ragione l'umanistico uso filosofico del sesto libro dell'*Enaide* e dei canti d'Omero si completa con l'uso della mitologia. Gli studi della figurazione mitica nell'arte del Rinascimento italiano riceveranno impulsi ed orientamenti fecondi dalla recensione teologica dei miti, che Egidio pone alla fine di ogni capitolo delle *Sententiae*, come pensa con me il maestro ed amico Edgar Wind, il quale alla edizione totale del Commento platonico a questo fine da anni mi spinge.

Nei miti, come nella storia filosofica della umanità, Egidio scopre le « harmoniae », « formalità » non statiche ed incausanti, ma causali e motrici: « tantum abest ut agendi potestate careant, ut sint omnium motuum, agitationum actionumque principium » (26); « sit harmoniae et voluptatis causa in musicis, et motuum ac rerum gignendarum initium in natura » (27). Le « harmoniae » si riassumono anche nella forma concezionale pitagorica del « numero », che nel successivo Egidio della *Historia* ispirerà la giustificazione della Cabala: « Dicunt non esse mathematicam proportionem quae hic agat sed naturae coniunctam; quod si naturae iuncta agat, agat fateatur necesse est; multo iustius si non naturae, quae instrumentum est mentis, sed mentium et rerum omnium principi atque origini inditi innative sint numeri » (28). Con ciò l'autore va al di là dell'aristotelico ed antiplatonico ed antistoricistico « harmoniae non est movere » (29). E può costituire una Metafisica della storia, cioè una conoscenza della storia non nella entità fisica dei fatti, che la compongono (considerazione statica), ma nella idealità che i fatti costituisce, ordina e finalizza (considerazione dinamica) (30): utile in Teologia per la comprensione della rivelazione progressiva ed unitaria della Sapienza.

E così si vede come la impostazione metodologica del sapere teologico di Egidio si giustifica in una comprensione totale dell'essere e dell'esistenza. E differisce da quella aristotelica proprio in ragione di una differente concezione ontologica: « ut essentia, ita scientia » (31). Per Aristotele la realtà è « natura » e un « primum » della natura: e viene colta dalla razionalità che inizia il suo ciclo conoscitivo come riflessione sulla intuizione sensibile della natura. Per Platone la realtà si qualifica come « Bonum », ragione

(26) Ms. Ang. 351, f. 103.

(27) Ms. Ang. 351, l. cit.

(28) Ms. Ang. 351, l. cit.

(29) Cf. ARIST., *De an.*, I, 4: 407 b, 35.

(30) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 206-207.

(31) Vat. Lat. 6325, f. 4r, l. Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, p. 202.

della essenza interiore della Divinità come di ogni altra realtà, sia nel senso cosmico (ragione efficiente creativa) che nel senso dinamico storico (causalità finale): « Deus mundum fecit quia bonus, tum ut principium esset omnium, quod est Boni proprium se se diffundere, tum ut esset omnium finis » (32). Essendo la ragione totale dell'essere, il « Bonum » è la ragione del sapere. Pertanto consequenziale e metodico è Egidio quando afferma « ideam Boni esse maximam disciplinam » (33). « Boni idea dat menti veritatem atque intelligentiam » (34). La platonica e radicale « Idea Boni » « de Deo multa sublimiora praedicat quam Metaphysica » (35). « Svela la essenza intima di Dio e la sostanzialità eterna di ciò che si fa molteplice e contingente, per realizzare il "Bonum" nella sua massima vitalità e realizzabilità: sostanza etica della Storia e del Mondo » (36). La Metafisica aristotelica, ben lungi dall'essere teologica, non può nemmeno affermarsi come naturale, non comprendendo la ragione totale della realtà cosmico-storica: « Rationes huius scientiae firmiores esse vult (Platone) quam Dedali sapientia (filosofia naturalistica), qui contra naturam agit, dum coelum et divina rimari se posse per naturam et sensus arbitratur; pennae enim animae innatae sunt... cum a Deo mens lumen resumit; quod si ad sensus auxilia confugit, et ab eo perstat, Dedalus est et Icarus, pennas sibi admovens et aliena; quae naturales scientiae dicuntur non propriae hominis sunt, nec naturales; tantum abest ut metaphysica dicatur divina, ut ne naturalis quidem dici possit » (37). Solo la sapienza di tipo platonico porta nell'essenza teologica della realtà: « Id certi assequi possumus ubi via certissima est ad illud. Si quaeris quidnam id sit existimet Plato... certissimam viam ad summum Bonum vult amorem » (38); « Pandere nobis omnia, id sapientiae, id bonitatis munus; tanto hoc melius, quanto ad boni rationem accedit magis » (39). « Optima cognitio est amor » (40). « Essentia Boni... ab illo (amore) definitur » (41).

Mentre la conoscenza razionale aristotelica perfeziona unicamente l'intelletto (42), la conoscenza qualitativa platonica perfeziona tutto l'essere, creando nel soggetto una configurazione ed un adattamento totale dell'essere all'oggetto-fine, ragione dinamica della realtà. Tanto che la completezza dell'essere, dinamicamente adeguato all'idea-fine, può venir considerata criterio di verità: « illae causae sunt rerum dicendae, quae faciant contemplatorem hominem foelicem » (43). La problematica opposizione di

(32) Vat. Lat. 6325, f. 10 v, 1.

(33) Vat. Lat. 6325, f. 4 r. Cf. PLAT., *De rep.*, VI, 508 e.

(34) Vat. Lat. 6325, f. 4 r, 1.

(35) Vat. Lat. 6325, f. 4 r, 2.

(36) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 202-203.

(37) Vat. Lat. 6325, f. 4 v, 1-2. Cf. PLAT., *Phaed.*, IX-XII, 64 a-68 b. Le immagini di Dedalo e Icaro son tratte da PLAT., *Euth.*, 11 c-d.

(38) Ms. Ang. 1001, f. 224 v.

(39) Ms. Ang. 351, f. 129.

(40) Vat. Lat. 6325, f. 5 v, 2.

(41) Vat. Lat. 6325, l. cit.

(42) Cf. R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, estratto dalla « Revue thomiste », 1938, pp. 1-83.

(43) Vat. Lat. 6325, f. 253 r.

scienza speculativa e di scienza pratica, portata dalla concezione aristotelica del sapere nella teologia scolastica, in epoca in cui la metodicità aristotelica non aveva riscontro in una eguale metodicità della posizione originariamente platonica delle correnti « pratiche » agostiniane (44). Per l'Egidio consapevolmente platonico, l'« Idea Boni » è una « Idea-Amor », unitariamente speculativa e pratica: « utrumquae, una existens, complectitur... ex una formali ratione qua actiones et contemplationes continentur » (45).

Per realizzare la completezza unitaria di pensiero-realtà, la teologia deve agire sul soggetto come realtà da adeguare effettivamente all'oggetto. Non può essere letteratura di tipo scientifico-razionale, che si interessa astrattamente dell'oggetto ideale astratto, perfezionando nel soggetto unicamente l'attività razionale. Deve essere letteratura capace di agire sul soggetto totale: cioè letteratura di tipo umanistico-esistenziale. L'idea astratta interessa solo la ragione; l'idea-amore interessa anche la volontà, principio di azione, in cui tutta la realtà dell'uomo si impegna (46).

In questo senso, se pure limitatamente all'etica, aveva proclamato la necessità di una letteratura umanistica d'arte Ruggero Bacone, che, in un bagliore metodicamente umanistico, aveva sostituito l'esemplarità di Aristotele con l'esemplarità di Seneca nella sua *Moralis philosophia* (47). Ma il platonico Egidio procede oltre Bacone. Non solo per la ragione della forma amorosa dell'idea; le idee stesse implicano un atteggiamento conoscitivo che struttura l'attitudine di tutto il soggetto: poichè sono « Idea Boni » e « ideae-harmoniae ». La qualità, appartenenza dell'oggetto ideale, devono riprodursi nelle qualità del soggetto, perchè le idee si riproducano nel soggetto senza spogliarsi della loro realtà differenziale e costitutiva (48).

Deve, adunque, il « sermo » teologico essere efficace; creare non solo una idea dell'oggetto, ma una forma nel soggetto: deve essere « sermonis potentia » (49), la formula umanistica della letteratura. Egidio l'esprime teoricamente e praticamente come ideale compositivo delle sue *Sententiae*, che sono il commento più umanistico al testo teologico delle medioevali Facoltà. « Maxime huius scientiae proprium ad effectum movendum » (50). È scienza dell'« esistenza » del soggetto alla verità. Letteratura del soggetto, cioè arte. Ma arte sistematicamente fondata, perciò scientifica. La teologia è arte; l'arte più profonda, perchè la scienza più profonda della « esistenza » umana alla profonda verità. È, dunque, poesia: « poesim scientiam esse a Deo datam » (51).

(44) Cf. E. GILSON, *L'idée de philosophie chez S. Augustin et chez S. Thomas*, in « Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae », Torino, 1931, pp. 75-87.

(45) *Vat. Lat.* 6325, f. 214 v, 1-2.

(46) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 190-194.

(47) Cf. E. MASSA, *Rogeri Baconis Moralis philosophia*, Zurigo, 1953, Introd., pp. XXIII-XXV, ed E. MASSA, *Ruggero Ba-*

*cone e la Poetica di Aristotele*, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV (1953), spec. pp. 462-465.

(48) Cf. E. MASSA, *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, ed. cit., pp. 202-205.

(49) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 193-194.

(50) *Vat. Lat.* 6325, f. 4 v, 2.

(51) *Vat. Lat.* 6325, f. 5 r, 2. Per la

L'augurio del Pontano era stato raccolto dal giovane monaco agostiniano. « Aegidium ad hoc ipsum natum intelligimus et Augustini exemplo sic invitari vel rapi eum potius, ut nihil aut aveat aut curet quam ut Eremitarum ordinem in veteris eloquentiae possessionem pristinam iam restituat » (52). Così aveva scritto il principe degli umanisti napoletani nel dialogo che da Egidio da Viterbo prende il nome e la mossa. Il Viterbese ha giustificato, praticamente, le speranze e, teoricamente, l'oggetto delle speranze. Tanto più per esser mosso da una ragione platonicamente e sistematicamente mistica del sapere, ignota ai seguaci cicerionamente più umani della letteratura agostiniana. Il suo è sapere di essenze. Non è la ragione di fronte ad un principio di causalità ragionato negli effetti, ma l'essere umano di fronte alla essenza positiva della divina realtà: « Cognitione de divinis est duplex per effectus et per essentiam; illa habet philosophiam; ergo haec aliam scientiam habeat necesse est sibi convenientem » (53). Il « Bonum », ragione della realtà, agisce nella più profonda piega dell'essenza umana, e con l'azione più profonda, che è quella dell'attività-passività, realtà dell'azione divina nel cercatore dell'assoluto: « Plato haec in epistola docuit, cum ait non doctrina, sed consuetudine potius mentis cum re divina scientiam hanc, quasi lumen, erumpere verbis... ut aliae declarari non possunt, sed diuturna circa id ipsum consuetudine fieri, et subito, tamquam ab igne scintillante, fulgere lumen in anima » (54).

La realtà più profonda è soprannaturale; è mistica; poetica e « poietica ». Ma è tempo ormai di scendere ad incontrare Egidio di fronte al problema dell'anima e della essenza e dignità dell'uomo, formulato in una questione « de Trinitate » nel Commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo (55).

#### LA DOTTRINA DELL'ANIMA NEL « DE TRINITATE »

Egidio da Viterbo espone una vera e propria trattazione « letteraria » « de anima » nel cuore delle *Sententiae*, interpretando il dogma della Trinità. Ciò non è strano, da quando S. Agostino ha sistematicizzato una trattazione psico-metafisica del Mistero.

Anche i critici più recenti, come lo Chévalier (56), lamentano la man-

storia del concetto di teologia-poesia cf. anche E. MASSA, *stud. cit.*, p. 194, n. 3.

(52) PONTANO, *Aegidius*, in « Dialoghi », ed. Previtera, Firenze 1943, p. 284, 27-30.

(53) *Vat. Lat.* 6325, f. 2 r, 1.

(54) *Vat. Lat.* 6325, f. 3 r, 1. Cf. PLAT., *Epist.*, VII, 341 c-d.

(55) Il Commento di Egidio tende anche a dimostrare la libertà della teologia scolastica dal sistema di Aristotele, contro coloro che temevano infiltrazioni di concetti

umani nel puro e semplice corpo dogmatico dal Vangelo, attraverso la interpretazione aristotelica della teologia. Questo aspetto, estraneo agli interessi limitati di questa breve introduzione, può vedersi accennato in E. MASSA, *stud. cit.*, pp. 218-223, 231-233 e 236-238.

(56) CHEVALIER, S. *Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 3 e p. 9, n. 1.



canza di uno studio storico sistematico delle dottrine analogiche agostiniane, che furono poi il fondamento della successiva ontologia trinitaria, riconoscendo un certo impegno solo al lavoro dello Schmaus (57). L'affermazione è un po' azzardata (58), ma la filologia — bisogna confessarlo — ha ancora molto da dire in tale settore.

Il *De Trinitate* di S. Agostino ha un'importanza non soltanto teologica (59), ma anche filosofica: tutto il Medio-Evo occidentale ne dipende, non soltanto per la formazione tecnico-logica, ma anche per quella psicologica e metafisica. « La Scolastica del Medioevo è impensabile senza quest'opera » afferma lo Harnach (60).

Ed anche se il giudizio del teologo tedesco proviene da una nozione insufficiente della teologia, come affermano lo Chévalier (61) e il Deman (62), tuttavia il valore della seconda parte del *De Trinitate*, per la storia della filosofia, non può essere messo in dubbio (63).

Non manca nemmeno chi accentui il giudizio dello Harnach, per quanto riguarda la psicologia, come il Peillaube (64), o per quanto riguarda la metafisica, come il Benz (65) e Axel Dahl (66).

Nella corrente di simili valutazioni si inserisce l'agostiniano-platonico Egidio, per il quale la Trinità è la struttura ontologica dell'Essere nella sua forma assoluta.

## LA CONOSCENZA DELL'ANIMA

Conformemente ai presupposti metodologici del sapere, Egidio afferma una conoscenza diretta dell'anima e di Dio. Impossibile è per lui una metafisica o una teologia che non abbia i suoi presupposti nella nozione immediata dell'anima e di Dio. Dal sensibile può iniziare solo la cosmologia inferiore: ma in essa si resta prigionieri se non si opera un salto qualitativo: « Ne in bruta incidamus, anima nobis cognoscenda est, ubi divina imago

(57) A. MANSION, in « Revue néoscol. », 1931, p. 257; SCHMAUS, *Die psychologische Trinitatslehre des h. Augustins*, Muenster, W., 1927, in « Muenster Beitr. zur Theol. », t. XI, pp. 136-144.

(58) Cf. J. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischer Interpretation*, Berlin, I. Springer, 1929; H. I. MARROU, *S. August. et la fin de la culture antique*, Paris, 1937; H. L. MIÉVILLE, *Étude critique sur le dogme trinitaire*, Lausanne, 1937; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 18 ss.

(59) F. STOHR, *Die Hauptrichtungen der Speculativen Trinitatslehre in der Theologie des 13. Jahrhundert*, in « Theologische Quartalschrift », 1925, p. 113.

(60) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*,

Tübingen, IV ed., II, p. 306.

(61) *Op. cit.*, p. 5 e p. 36, n. 2.

(62) *Composantes de la Théologie*, in « Revue des sciences phil. et théol. », 28 (1939), p. 398, n. 1.

(63) MARROU, *op. cit.*, pp. 65, 168, 313-323, 325.

(64) « Descartes n'ajoutera rien d'essentiel aux lumineuses méditations du *De Trinitate* ou du *De quantitate animae* »: E. PEILLAUBE in « Dict. de Théol. Cath. », Parigi, 1930, I, 1026.

(65) E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlaendlichen Willen-metaphysik*, Stuttgart, 1932, pp. 367-368.

(66) AXEL DAHL, *Augustin und Plotin*, Bokhandel, Lund, 1945, p. 73.

cognita in divinam nos originem traducit. Imaginem illam divinam hoc est seipsum atque animam quia cognoscebat, Socrates est omnium sapientissimus ab oraculo indicatus » (67).

Questa dottrina non è nuova ed anche ora non ha finito di opporre studi ed interpretazioni diverse, dalla Denkpsychologie di Kulpe, Bühler e De Sanctis, alla psicologia sperimentale di altre scuole (68), per non parlare delle diverse sfumature emergenti anche entro le medesime scuole (69).

Nell'antichità si era persino dubitato della possibilità di conoscere l'anima: « La mente, che è in ciascuno di noi, può comprendere ogni cosa, ma non ha la possibilità di conoscere se stessa ». Così pensa il neoplatonico Filone (70), non diversamente dal più antico Eraclito (71).

Sant'Agostino parla in modo da far presupporre una conoscenza immediata e prima: « non ignorare se potest, sed potest non cogitare »: nemmeno il bambino (72): « Cognoscat semetipsam anima, nec quasi absentem quaerat intentionem voluntatis... statuatur in seipsam et se cogitet. Ita videbit quod numquam se... nescierit » (73).

Evidentemente Egidio si ispira a tali dottrine, tanto più che i testi agostiniani, dopo essere stati notissimi nel Medioevo (74) specialmente nelle correnti agostiniane (75), erano ora favoriti dal nuovo platonismo, fondato sulla opposizione ed autonomia assoluta dello spirito rispetto la materia.

Della dottrina agostiniana dubita S. Tommaso, affermando che alla conoscenza dell'anima « vix magno studio pervenitur » (76), « maxima cum difficultate » (77): « difficillimum est » (78), « requiritur diligens et subtilis inquisitio » (79). Naturalmente la difficoltà conoscitiva riguarda non la esistenza, ma la natura dell'anima (80); tomisticamente l'anima non « vede » se stessa, ma si « ragiona »: « non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit » (81).

Egidio ammette che l'anima « dimostri » se stessa attraverso i propri atti, e si appella, in tal senso, al platonico Timeo. Ma la dimostrazione platonico-egidiana è una « rivelazione », una « presa di coscienza » più che un passaggio sillogistico: una dimostrazione intuitiva, se così fosse lecito

(67) *Inediti egidiani*, III, 26-27. Cf. I, 7.

(68) Cf. DWELSHAUVERS, *L'étude de la pensée*, Parigi, 1934, lect. XVII, pp. 175-176.

(69) Cf. la opposizione di P. Gardeil a B. Romeyer, « *Revue thomiste* », 12 (1929), pp. 520-533.

(70) *Leg. alleg.*, I, 91. Ed. Cohn, I, 85. Cf. anche di FILONE il *De mutat. nomin.*, § 10; ed. Wendland, III, 158.

(71) ERACL., framm. 45, ed. R. Walser, 1939, p. 82 (cf. TERTULL., *De an.*, 2; PL, 2, 691).

(72) *De Trin.*, XIV, 5; PL, 42, 1041.

(73) *De Trin.*, X, 8; PL, 42, 979.

(74) Cf. p. es. i testi agostiniani cit. in FISHACRE, in « *Arch. d'hist. doctr. et litt. d. M. Age* », X (1935-1936), p. 334.

(75) Cf. UGO LINO D'ORVIETO, *I Sent.*, d. I, q. 1, a. 4.

(76) *I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 5.

(77) *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3.

(78) *De Ver.*, X, 8, ad 8.

(79) *Sum. theol.*, p. I, q. 87, a. 1.

(80) Cf. C. FABRO, *Anima*, in « *Enc. Catt.* », I, 1291. Cf. *De ver.*, X, 8, spec. ad 8; X, 9.

(81) *Sum. theol.*, I, 86, I, in c. Cf. *De ver.*, X, 8; *Sum. theol.*, I, 88, 2, ad 3.

dire; infatti consiste in una riflessione immediata su atti conoscitivi e volitivi, indipendentemente dalla natura degli oggetti di tali atti. Gli atti, in cui l'anima si vede, sono atti di spiritualità. La dimostrazione può riferirsi al carattere di sostanzialità dell'anima, non alla spiritualità della sua sostanza. La natura dell'anima è attuale e cosciente negli stessi atti della intellesione e della volizione: « ex actionibus quibus homines vigent... sapimus enim, contemplamus, disserimus » (82); « mens nostra, cui propriae opes... non longe petendae sunt, sed secum ipsa habet... modo seipsam spectet, seipsam intueatur » (83).

L'anima conosce se stessa senza residui, perchè è pura sostanza volente e pensante, essendo esterno e violento il suo legame col corpo. « Sapientiae omnis ianua in anima est, ipsaque se ipsam animadvertat oportet » (84). « Ad divina nulla homini, natura duce, patet via, nisi anima prius animadversa » (85). L'anima non è un oggetto di conoscenza qualunque; essa è una conoscenza-principio. E tale affermazione non è poco nel secolo in cui Agrippa di Nettesheim afferma che l'anima è il soggetto a proposito del quale l'ingegno umano più ha farneticato (86).

## ESSENZA DELL'ANIMA

Affermata la sostanzialità dell'anima (« ex actionibus, quibus homines vigent, intelligit in Timaeo aliquam esse causam originemque illarum [87]) come sostanza per sè intelligibile e cosciente, Egidio si trova impegnato a ribattere con disinvoltura difficoltà e polemiche, che sembrano indicare di essa una conoscenza tutt'altro che facile. Egli ignorava le confusioni dei primi teologi patristici, i quali presi dal vortice delle tesi contrastanti e poveri di capacità analitiche, confondevano materialità, spiritualità, immortalità (88), giungendo a formulazioni definitivamente chiare solo con Claudiano Mamerto (89).

Per Platone l'anima « non viene mai meno... e non solo a sè, ma è fonte e principio di moto per tutte le cose » (90). Benchè eserciti un'efficacia causale sui movimenti del corpo, è una sostanza completa in se stessa, non solo indipendente, ma anche preesistente rispetto al corpo (91).

Per l'Aristotele giovane la concezione resta sospesa in un vago plato-

(82) Cf. VIII, 7.

(83) Cf. I, 16.

(84) Cf. I, 31.

(85) Cf. I, 16.

(86) *De van. scient.*, c. 52; *Opera omnia*, Lione, 1600, p. 85 ss.

(87) Cf. VIII, 7.

(88) Cf. TERTULL., *De an.*, 6-9; IREN., *Adv. haer.*, V, 55, ed. Harvey, 1857, p. 381; GENNADIO, *De eccl. dogm.*, 11-12; PL., 58,

894; ALCHIERO di Chiaravalle, *De Spir. et an.*, c. 18; PL., 40, 793-794. Il libro di Alchiero era assai diffuso ed anche criticato nel Medioevo (cf. ALB. M., *In I Sent.*, d. 8, a. 25, ad 1; S. TOMM., *De an.*, a. 12, ad 1).

(89) *De stat. an.*, III, 2, 8; PL., 53, 767; 771-772.

(90) *Leg.*, 894 c ss.; *Phaedr.*, 245 d.

(91) *Leg.*, 896 c.

nismo: l'anima è ἐνδελήχεια, cioè « movimento continuo e perenne » (92); ma per l'Aristotele definitivo del *De anima*, anima è ἐντελέχεια, cioè atto e forma di un corpo (93).

Contro tale concezione Plotino (94) eleva l'opposizione di ben sette argomenti, seguito da Proclo (95); anche se una parte dell'anima particolare umana è rivolta, quasi per caduta di torbido sogno, ad una parte di materia (corpo) e, attraverso a questa, a tutte le altre realtà materiali, tuttavia la sua natura appartiene alla « vita per sè », (αὐτόζως, παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα τὸ ζῆν), principio universale, che collega (συνεκτινῇ) tutti gli esseri in tre ipostasi: Uno, Intelligenza, Anima.

La conoscenza dei Neoplatonici (96) porta Egidio al di là del 1252, l'anno in cui il *De anima* entrò come testo ufficiale di insegnamento nelle scuole. La dottrina dell'anima costituiva il contenuto del terzo ingresso di Aristotele in occidente (97), dopo che, col primo e col secondo ingresso, erano penetrate nella cultura della Scuola la logica e la dottrina della scienza. Gli scolastici sentirono involversi, in esso, infiniti problemi di metafisica e di mistica, ed il pensiero europeo cristiano si trovò ad una svolta decisiva, con confusioni che la disciplina dogmatica ecclesiastica non riuscì sempre ad ordinare. Mentre dapprima la nozione aristotelica è accolta confusionariamente (98) o parzialmente (99), in seguito è resa esplicita, benchè non sempre coerentemente, per opera di S. Alberto Magno (100): dopo S. Tommaso francescani ed agostiniani contro la concezione aristotelica riporteranno soltanto vittorie parziali ed occasionali (101).

All'epoca di Egidio la formulazione platonica non rinviene netta nemmeno

(92) Cic., *Tusc.*, I, 10, 22.

(93) *De an.*, II, 1; 412 a, 10. Cf. I, 3, 407 b, 13-26; II, 2, 414 a, 12-13.

(94) *Enn.*, IV, 7, 8.

(95) PROCLUSO, *In Tim.*, 205 c d; ed. Diehl, II, p. 213.

(96) BIBL. ANG., Ms. 88, spec. ff. 99 r - 288 v.

(97) Cf. E. MASSA, *stud. cit.*, p. 221.

(98) L'opposizione di Arist. a Plat. è notata da Ermanno di Carinzia (Cfr. Ch. E. HASKINS, *History of med. science*, N. York, 1927, p. 62) e poi con più precisione da ALFREDO DI SAREHEL (*De motu cordis*, c. I., ed. Baumecker, *Beiträge zum Gesch. Theol. u. Phil. d. Mittelalters*, 23 (1923) pp. 93 ss. Alfredo tuttavia attribuisce ad Aristotele una definizione platonica: « in se considerata (anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt perceptiva, ut Aristoteles in *Metaphisica*, capitulo quod K inscribitur; a qua diffinitione nec Areopagita in *Hierarchia sua* dissentit » (*op. e ed. cit.*, p. 2, 11, 7-10). Questa definizione è portata per

esteso dal cancelliere FILIPPO (*Summ. de bono*, ed. L. W. Keeler, Münster i. W., 1937, p. 20) e da GIOVANNI DA LA ROCHELLE (*Summ. de anima*, p. I, c. 2; ed. T. Domenichelli, Prato, 1882, p. 106).

(99) P. es., mentre nel *De an.*, attribuito al GUNDISALVI, si cita dall'arabo: « anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, viventis potentialiter » (ed. A. Lowenthal, Berlino, 1891, p. 130) il « prima » manca nelle versioni greche antiche ed è omissso anche in testi tradotti dall'arabo, p. es. in COSTA BEN LUCA, *De diff. spir. et an.*, c. 3 (ed. C. S. Barach, Innsbruck, 1878, p. 134). Cf. ARIST., *De an.*, II, 2; 414 a, 12-13.

(100) Cf. C. FABRO, *Anima*, in « Enc. Catt. », I, 1331. Cf. B. NARDI, *Alberto M. e S. Tommaso*, in « Giorn. crit. d. fil. ital. », XXII (1941), pp. 35-47; ed anche *Anima e corpo nel pensiero di S. Tommaso*, in « Giorn. crit. d. fil. ital. », XXIII (1942), spec. pp. 50-61, per la storia del concetto di anima nel M. E.

(101) Condanna di Parigi del 7 marzo

nei circoli platonici. Così mentre il Ficino è platonico nella valutazione etica dell'opposizione anima-corpo (102), ed anche in momenti più prossimi alla metafisica (103), in sede più esplicitamente metafisica, si mostra incerto e preferisce una soluzione media: « Dicaearchus eam (animam) esse formam aiebat tum corporis tum corporalem. Averrois, contra, neque formam corpoream esse, neque etiam corporis. Avicenna, theologorum arabum princeps et Alganteles mediam viam secuti, mentem assuerunt formam quidem corporis esse, non corporalem... quae quidem sententia communi hominum iudicio probabilior est, et ex libris Platonis, Aristotelis, Theophrasti atque Themistii maxime consona » (104).

La tinta aristotelica non è scolorita nè occasionale; anche altrove Ficino afferma « quod mens sit forma corporis » (105).

Egidio invece è platonicamente più puro di Ficino, che pure di platonismo gli era stato maestro (106): non accetta patteggiamenti, pur amando conciliare, per temperamento umanistico, (107) i due filosofi per eccellenza. Egli trae il concetto di anima solo da testi platonici, p. es. dal decimo delle *Leggi*: « quod est seipsam movens » (108). Contro tale formula Aristotele pone due obiezioni: 1) « quod omne corpus motum sit » e, perciò, essendo definita come mossa, l'anima assumerebbe le caratteristiche di corpo (109); 2) « idem actu potestateque simul praeditum esse diceretur, si quid se moveret », cioè: per il principio di non contraddizione, nessuna realtà, non assoluta, muove se stessa: perciò neppure l'anima (110).

Per rispondere alle obiezioni di Aristotele, Egidio ricorre a Platone, traendo testi ed esempi dal decimo delle *Leggi* e dal quinto della *Repubblica*, ma sa anche usare principi formulati e costantemente applicati dallo Stagirita. Saldamente ancorato a Platone, egli non ritiene difficile la soluzione: « Solvit utrumque nodum Plato per quam facile » (111). Il Viterbese non teme di applicare il principio di non contraddizione, reclamato da Aristotele. Anzi, proprio su questa base argomenta « ad hominem » contro lo Stagirita. Sì, dice: « Nihil potest esse et non esse », ma « simul, sub eodem aspectu ». Si può applicare al concetto di anima il principio di non contraddizione, però formulato integralmente: « simul, sub eodem aspectu ». Orbene, il concetto platonico di anima non costituisce alcuna contraddizione, implicando simultaneamente attività e passività sotto aspetti diversi: « Idem esse movens ac motum ex diversis, non modo falsum non est, imo est etiam necessarium » (112). Inoltre, Egidio coglie in contraddi-

1277, rinnovata ad Oxford (per opera di Kilwardby, ancora agostiniano) il 18 marzo 1277 e ancora per opera di G. Pecham il 29 ottobre 1284.

(102) *Theol. plat.*, IX, 3.

(103) *Theol. plat.*, VII, 1; VI, 4.

(104) *Theol. plat.*, XV, 2.

(105) *Theol. Plat.*, XV, 6.

(106) *Ms. Ang.*, 1001, f. 287.

(107) Cf. *Vat. Lat.* 6325, f. 40 r, 1.

(108) Cf. XII, 26.

(109) Cf. I. cit.

(110) Cf. I. cit.

(111) Cf. XII, 27.

(112) Cf. XII, 28.



zione con se stesso l'Aristotele biologo, il quale non ignorava, e non poteva ignorare, la reciprocità causale biologica e la circolarità dell'essere vivente: « a corde moveri nervos, ab illis postea membra agitari; quare idem animal movens motumque est, non qua idem, sed qua diversa complectitur » (113).

E cita a proposito un simile testo aristotelico (114).

D'altro canto il legame dell'anima col corpo è solo contingente ed estrinseco: « Talis est sua natura anima, ut in Phaedone disputavit Plato; quae si sola sine corpore esset, ut ei placet, inter Deos ageret; cum vero a Jove et Cerere gignitur, hoc est ab anima mundi, in materia et silva, quasi umbra, imprimitur » (115).

Ma quest'altra problematicità dell'anima non è più metafisica, bensì teologica e consiste nel « fatto » della sua esistenza e della sua « finalità » e nelle « complicazioni » etico-psicologiche della unione col corpo: « anima... mortali corporis carcere devincta est » (116).

#### FACOLTÀ ED « HABITUS »

Invano si cerca in Egidio un problema « psicologico » non formulato « umanisticamente » nel quadro della gerarchia dei valori e della destinazione etica (individualità problematica) nel mondo.

Il Viterbese supera con una sostanziosità lineare anche le sottigliezze più tradizionali in discussione tra agostiniani e aristotelizzanti. Non l'interesse il tricotomismo platonico, e nemmeno l'ondeggiante traducianesimo agostiniano. Del traducianesimo Egidio non si sofferma a discutere: « Deus illam gignit » (117), « originem ducit... ex Deo tantum » (118). Il tricotomismo era già superato dai teologi del Cento e del Duecento: alla difficoltà classica: « una potentia non gignit aliam nec una procedit ex alia, cum sint potentiae diversae simul creatae » anche il Kilwardby aveva saputo approntare una risposta: « le facoltà si uniscono negli "atti" » (119). In questo campo Egidio da Viterbo può far tesoro delle argomentazioni aristoteliche e particolarmente delle trattazioni di Egidio Romano, il cui commento alle *Sentenze* segue fedelmente, particolarmente nella dottrina della distinzione e dell'ordine reciproco delle facoltà (120).

Egidio non si interessa nemmeno alla agostiniana pluralità delle forme in se stessa, nè all'avicebronismo degli agostiniani, nè alla « forma corporeitatis » di Scoto (121). Piuttosto sente vivamente il problema della iden-

(113) Cf. l. cit.

(114) Il testo non si trova nel terzo libro del *De an.*, come afferma Egidio, bensì nel *De part. anim.*, III, 4; 666 b, 13-17.

(115) Cf. VII, 46.

(116) Cf. IV, 3.

(117) Cf. III, 22.

(118) Cf. III, 24. Cf. S. THOM., *Sum. theol.*, I, 76, 3.

(119) KILWARDBY, *De imag. et vest. Trin.*, in « Arch. d'hist. doctr. litt. du M. Age », X (1935-1936), p. 383.

(120) Cf. *In I Sent.*, d. III, q. 17, 2.

(121) Cf. oltre.

tà tra anima e facoltà, spinto come è dalla tendenza a concepire lo spirito come unità in sè e azione unitiva al tutto, nesso tra il moleplice e l'Uno assoluto. Pure non rivestendo ancora il significato, che sarà poi su di essa riflesso dal ritorno più esplicito e più intenso del neoplatonismo, questa concezione era diffusa nella scolastica agostiniana a cominciare da S. Agostino. L'identità tra anima e facoltà affermata da S. Agostino (122), Alchiero di Chiaravalle (123), Filippo il Cancelliere (124), Roberto Grossatesta (125), Giovanni Pecham (126), Riccardo di Mediavilla (127), Guglielmo di Ware (128), Raimondo Lullo (129), Teodorico di Vriberg (130), Duns Scoto (131), Guglielmo Occam (132), ecc., è negata da Giovanni di Salisbury (133), Alberto Magno (134), S. Tommaso (135), Egidio Romano (136), Gregorio da Rimini (137), Ugolino da Orvieto (138), ecc. Egidio ricollega il problema a posizioni aristoteliche, mediategli specialmente da Egidio Romano. Agostiniano, egli riflette particolarmente sulla difficoltà prodotta dagli agostiniani: l'anima non può essere semplice se non indetifica con le facoltà. La salvaguardia di questa semplicità era negli scopi degli agostiniani: « ut simplicem ac non concretam facerent » (139). Preoccupandosene anche Egidio, così ne analizza le « ragioni »: « ... si secus res se haberet, idcirco id esset, quod substantia actiones non exercet sine mediis, mediae vero illarum poni consueverunt potestates. Id tamen parum obstaré existimant: nam cum substantiae aliae sint externae, aliae mediae; externae, hic Deus, hinc corpora; Deus quidem idem cum potestate et actione est, corpora a potestate et actione distinguuntur: ergo substantiae mediae medio se modo habeant necesse est; quamobrem, non a potestatibus seiungi volunt. Animam vero esse mediam nemo ignorat » (140).

Oppure: « Si media est rerum anima atque ut substantia ad substantiam, ita affectiones ad affectiones se habeant fas est, qua corporibus nequitur, diversa ab actionibus, qua Deo iungitur, eadem cum potestatibus » (141).

(122) DE WULFF, *Stor. d. fil. med.*, Firenze, 1948-49; I, 97.

(123) DE WULFF, *op. e ed. cit.*, I, 219.

(124) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 66.

(125) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 83.

(126) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 207.

(127) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 225.

(128) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 277.

(129) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 287.

(130) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 391.

(131) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 314.

(132) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, III, 40.

(133) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, I, 227.

(134) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 129.

(135) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 145.

(136) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, II, 264.

(137) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, III, 97.

(138) Cf. DE WULFF, *op. e ed. cit.*, III, 100.

(139) Cf. XII, 1.

(140) Cf. XII, 2-3.

(141) Cf. XII, 10.

Ed anche se si volesse porre la facoltà come « medium » tra anima ed oggetto, si porrebbe soltanto l'inizio ad un « processus ad infinitum »: « potestates etiam animae per se non haerent, sed medium etiam ipsae requirerent atque infinita ratio procederet » (142).

E questa è una istanza colorita dallo stesso Egidio: « Cum potestates inter se non sint eadem, non possunt cum re alia esse eadem. Sed id minime verum est: nam Homerus, Platone teste, sensum et mentem idem esse vult; quare potestates nec invicem nec ab anima distinguuntur, sed eadem anima qua sentit, sensus, qua intelligit, intellectus appellatur » (143).

Ed ecco Egidio alla ricerca di una soluzione metafisicamente — egli pensava — più profonda e storicamente più unitaria. Pur provenendo da ambiente agostiniano, nota che « haec opinio recepta passim non est ». Dietro a quel « passim » sta il misconosciuto Aristotele, rispetto a cui il Viterbese si rivela platonico conciliante (144).

La prima ragione è basata su un concetto più approfondito (ed aristotelico) di « facultas »: « Nam potestas nihil est aliud quam agendi patien-dique principium, non ut agens aut passum, sed ut id quo agit agens et quo patiens patitur: quare cum anima substantia sit, si actiones sit habitura, initia agendi habeat oportebit » (145).

Nella « maior » c'è solo Aristotele. Ma nella « minor » si ritrova anche Platone: « At sempre utens ab eo, quo utitur, alterum est, teste Alcibiade priore » (146). Ne consegue che la concezione di una facoltà diversa dall'anima non rompe affatto la semplicità sostanziale del soggetto: infatti la facoltà si distingue non come « quod » da « quod », ma, come « quo » da « quod ». La facoltà non è « altro » dall'anima, ma non è tutta l'anima: è un aspetto, un momento: e così è rispettato S. Agostino: la semplicità agostiniana della sostanza è salva per il semplice fatto che la concezione aristotelica della facultas non la contrasta.

Seconda ragione: « Uti essentia ad esse, ita potentia ad actionem se habet; nullus enim actus esse potest, nisi prius esse potuerit... Atqui esse nihil absque essentia potest: quare et agere absque potestate nihil potest » (147).

Anche nella terza ragione Egidio fa coincidere la sua posizione con la teoria fondamentale ed essenziale di Aristotele: « Potestas atque actus omnia rerum genera percurrunt, semperque, teste Averroe, eiusdem est generis potestas, cuius actus est. At actus omnis, de quo nunc agitur, acci-

(142) Cf. XII, 11.

(143) Cf. XII, 12.

(144) Come già altrove accennai (cf. il cit. studio *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, p. 237) e come dimostrerò più ampiamente nella edizione integrale delle *Sententiae ad men-*

*tem Platonis*, sovente Egidio usa i testi di Platone semplicemente per dimostrare non aristotelicamente le dottrine di Aristotele.

(145) Cf. XII, 13.

(146) Cf. XII, 17.

(147) Cf. XII, 18.

dens est, non substantia: quare nec substantia nec anima potestas est dicenda, sed accidens » (148).

In questo modo Egidio semplifica sostanzialmente il problema, riducendolo all'aspetto ontologico-metafisico più essenziale, e in pari tempo salva gli avversari da ogni preoccupazione: « Simplex... dicta est non quod accidentia non admittat potestatum, habituum, actionum, quibus ita interdum offenditur ut ignoto marino monstro et Glauconi alga tecto similis videatur, ut de Republica libro decimo Plato comminiscitur » (149).

E così si scopre che seguendo Aristotele, Egidio stava inquadrando più sistematicamente l'affettibilità etica dell'anima per mezzo dell'azione, quale appare dall'agostiniano « anima aliud secum amando cum eo se confundit et concrevit quodammodo » (150) e dai testi sistematici egidiani, che saran posti in evidenza più avanti: « Sed ideo, inquam, vocata est simplex, quod eius substantia ex corporea non constet mole atque a membris, quae integra impartibilisque incolit (non usa l'aristotelico « informat ») quandoque libero coelo fruens evadat et elabatur: potestates vero, substantiae comites, nunquam amittit » (151).

In tal modo Egidio si serve di Aristotele per riconquistare una posizione da Aristotele messa in dubbio con la critica della definizione platonica dell'anima come semplice automovimento: « Potestas igitur potestatem movet; cumque nihil se ipsum moveri possit, nisi ex diversis, anima igitur potestates continet sibi haud quaquam easdem sed diversas » (152).

Pertanto « tres potentiae sunt in una animae essentia » (153).

Come la semplicità dell'anima non è annullata dalla pluralità delle « potenze », così non lo è dalla pluralità degli « habitus », che Egidio sostiene rifacendosi all'esperienza (154) e a Platone (155) oltre che ad Aristotele (156): « verum cum expeditae actiones non nisi ex habitibus proficisci possunt, iccirco intelligendi habitum haerere animo putat » (157). « Ita habitus qualitas fixa est, quo facile prompteque actiones, cum volumus, exercemus » (158). « Actionibus absolutis ac consummatis potestas habitusque necessarius est, potestas quidem ut fiant, habitus ut prompte, ut facile, ut exacte fiant » (159).

(148) Cf. XII, 19.

(149) Cf. XII, 33.

(150) *De Trin.*, X, 8; PL, 42, 979.

(151) Cf. XII, 34.

(152) Cf. XII, 29.

(153) Cf. VIII, 27.

(154) Cf. E. MASSA, *studio cit.*, pagine 236-237.

(155) *Vat. Lat.* 6325, f. 204 r, 1.

(156) *Vat. Lat.* 6325, f. 206 r, 2.

(157) Cf. VIII, 11.

(158) Cf. I. cit.

(159) Cf. XII, 38.

## L'ANIMA NELLA GERARCHIA COSMICA

« Fonte invento ex rivis, rursus ad rivos exactius ex causa cognoscendos revertitur » (160). Definita l'anima come attività sostanziale attraverso le attività, occorre ritornare alle esplicazioni esistenziali di essa. Egidio ne enumera le forme concrete, attraverso la distinzione classica in facoltà (161) appetitive ed irascibili (162). Ma egli supera questa distinzione, anche aristotelica, sia giudicandola aperta ad un numero indefinito, « et harum comites quae ita numero crescunt ut innumerabilium rerum, quae se se offerunt nobis, aequent numerum » (163), sia aggiungendovi un gruppo di « potentiae divinae » (164), non riducibili al gruppo delle precedenti « ferales ». Orbene, l'anima, « ex corpore et generatione haec contrahit » (165): questa situazione offre il destro a constatare la perdita della « simplicitas » platonica.

S. Tommaso afferma che dalla unione di anima e corpo l'anima è la prima a trarre vantaggio: « unio corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem » (166). L'utilità potrebbe essere costituita dalla situazione « morale » in cui l'anima viene a trovarsi per il rapporto con la realtà mondana. Ma per l'Aquinate non è così; egli, infatti, pensa innanzitutto al vantaggio « gnoseologico », in quanto l'anima solo attraverso il corpo inizia e svolge il ciclo conoscitivo: « ut perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit » (167).

Per Egidio il compito dell'unione è solo etico-teologico, perciò appartiene alla cosmologia, alla storia, alla teologia (168). Le due sostanze (la fisica e la spirituale) non tendono ad unirsi « ex natura »: la loro unione è solo « uno stato di fatto ». E questo fatto ha la sua ragione nello schema divino, che sviluppa e riassorbe nell'Uno la molteplicità. Nella polarità di corpo e di anima si genera una tensione, senza cui il processo discensivo di moltiplicazione non si arresterebbe per iniziare un processo di ascensionale unificazione. L'accettazione sostanziale del dualismo platonico si compie in Egidio con una chiarezza netta e decisa (169). Il corpo è « carcere », « spelonca ». L'anima è colma di « idee » (170), ma è prigioniera

(160) Cf. VIII, 9.

(161) Cf. XII, 39.

(162) Egidio le chiama « potentiae » (cf. XII, tit. e 1) o « potestates » (cf. XII, 33).

(163) Cf. XII, 39.

(164) Cf. l. cit.

(165) Cf. XII, 40.

(166) *De spir. creat.*, a. 6.

(167) *De an.*, a. 1, ad 7; *De spir. creat.*,

a. 7; 3<sup>a</sup> rat.; cf. *Sum. theol.*, I, 84, 4.

(168) Cf. E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin?*, in « Arch. litt. et doctr. du M. A. », I (1926), pp. 80 ss.

(169) Per le citazioni egidiane esplicitate di Platone, rimando al particolare apparato delle fonti.

(170) « Nudam autem animam tabellaeque non pictae similem negat esse Plato in



delle « ombre ». Aspira al suo mondo, ma deve riconquistare gradualmente la sua divina attualità, perchè legata a un estremo, il cui opposto sta al di là di un abisso: « Verum anima hic, uti in corporis carcere et elementorum spelunca dormiens, non statim a tenebris speluncae ad divinae lucis radios contuendos ducenda est, extrema enim subito natura non patitur... » (171).

« Gradus itaque quaerendi sunt animae »: e qui rientra in circolazione il classico concetto neoplatonico, che Egidio connette alle fonti platoniche: « Tenebras vocat corpora Achademicus in Alcibiade, in septimo De republica, in quinto Legum libro; quare a corporibus, quae tenebrae sunt, ad incorporea, quae tenebras non habent, accessus non dabitur, nisi aditus quidam inveniatur prius per communem aliquam mediamque naturam, quae lucem mentis corporum obiectu contemperet et a suboscuro creperoque lumine inchoans animus, quasi a primo splendoris rudimento ad lucem vehementiorem penetrandam sustinendamque viam atque aditum sibi pandat » (172).

Tale formulazione psicologica implica una base ontologica: « Medium itaque quaerendum est aliquod inter corpus mentemque, si quod occurrat: medium vero id anima est, quae quidem hinc corporum coniunctione, hinc mentibus intelligentia copulata est » (173).

Il Viterbese si richiama a Isacco Israeli (845-945) (174). Fra i resti della sua biblioteca ci son rimasti conservati i testi dello Pseudo-Dionigi (175), estratti di Filone (176), oltre che Dialoghi di Platone (177). Inoltre di lui ci documenta gli interessi una lettera con cui ascrive come merito particolare al Ficino la traduzione e la diffusione delle Enneadi (178), che egli, d'altro canto, cita dal greco, particolarmente verso la fine delle *Sentenze* e nella *Historia*. Qui si filtra il suo platonismo. Dal *Timeo*, a Plotino, a Proclo, ai residui neoplatonici degli avicennizzanti: « Sublimiore animarum gradu et meliore ordine est anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata est » (179).

Del resto la stessa *Elementatio theologica* di Proclo (180) aveva svolto il suo principio dal *Timeo* platonico (181).

Egidio adunque conclude una pratica dall'ontologia cosmologica: « Quare ad divina nulla homini, natura duce, patet via, nisi anima prius animadversa, in cuius quidem campo, quasi primis militiae suae tyrociniis assuescit mens nostra, cui propriae opes veraeque divitiae non longe pe-

Phaedone; nec Aristoteles contrarius, ut videtur; Averroes enim in tertio De anima libro, semper plenam sapientia Animam intelligentem ex Aristotelis sententia affirmat; nudam autem non in se, sed in nobis rudibus esse vult; quod Platonis sententiae, ut Averroes fatetur, propius accedit ». Cf. III, 31.

(171) Cf. I, 11.

(172) Cf. I, 14.

(173) Cf. I, 15.

(174) Cf. VII, 9.

(175) *Ms. Ang.* 88, ff. 99-228.

(176) *Ms. Ang.* 88, f. 231 r.

(177) *Ms. Ang.* 88, ff. 3-97.

(178) *Ms. Ang.* 1001, f. 249.

(179) ISAAC ISR., *Lib. de defin.*, ed. J. T. Muckle, in « Arch. d'hist. doctr. litt. du M. A. », XI (1938), p. 313.

(180) *Elem. theol.*, prop. 190.

(181) Cf. *Tim.*, 35 a.

tendae sunt, sed secum ipsa habet, suae felicitatis initia, modo se ipsam spectet, se ipsam intueatur alasque exerceat, quae non mortalium sensuum, sed immortalis rationis remigio transmittuntur » (182).

La stessa gnoseologia rispecchia un ordine ontologico ed è il nerbo della attività etica di ascesa nell'Uno.

Infatti i sensi accompagnano l'anima sino al suo atto di totale distacco e di salto ontologico: « ... eousque viarum geminas sorores Psychen apuleianam atque humanam comitantur mentem, externi internique sensus apprehensiones quae in corporibus perquirendis, mentis non solum comites, sed etiam duces sunt: ubi vero regna relinquenda secretaque arcanarum naturarum arva petenda sunt, ad limina usque valvasque procedunt bonae comites: protinus e sacris penetralibus "procul hinc este prophanae - conclamat vates - Totoque absistite luco!" » (183). « Mens sororibus relictis, foelicia regna sola penetrat, ibique novas capit et comites et invisibiles nymphas; quae quidem ubi humanam mentem egredi aspiciunt e terra cognationeque, in qua orta est, et ad immortalia, ad pura, ad divina se convertere intelligunt, occurrent illae quam primum atque "iter Elysium" et "sacra ostia" pandunt » (184).

All'ordine ontologico-cosmico, immanente nell'anima, fa riscontro in Proclo e in Giovanni Ruysbroeck non solo una disposizione interna ed ascensionale dell'anima dalle cose a Dio, ma anche una intima emanazione ed un intimo ordine delle facoltà dall'essenza e delle facoltà tra di loro (185). Anche in ciò Egidio non manca di essere perfetto neoplatonico, pur avendo Egidio Romano come maestro sufficiente di tale dottrina (186).

Il Viterbese aveva da Platone le basi essenziali della dottrina gerarchico-cosmica dell'anima: Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτοῦ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράτατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου (187).

Egli però, non limitandosi a Platone, si appella esplicitamente anche allo Pseudo-Dionigi: « Probat non modo rationem, sed etiam intelligentiam participare homines Dionysius, quod semper superiora inferiorum infima superiorum attingant » (188).

Il « partim cum inferis sit hominis forma, quae anima est... partim cum superis » (189) di Egidio corrisponde all'« anima convenit partem cum divinis, partem cum brutis » di Ficino (190), facendo eco alle stesse fonti e tessendosi nella tela corrente del gerarchismo dionisiano e neoplatonico della Rinascenza (191), di cui il Cassirer ha dimostrato magistralmente la essenzia-

(182) Cf. I, 16.

(183) Cf. I, 17.

(184) Cf. I, 18.

(185) Cf. C. FABRO, *Anima*, in « Enc. Catt. », I, 1925.

(186) *In I Sent.*, d. III, q. 17, a. 3.

(187) *Tim.*, 35 a.

(188) Cf. VII, 36.

(189) Cf. VII, 52.

(190) *Theol. plat.*, IX, 6.

(191) Di FICINO, cf. *Theol. plat.*, I, 5; III, 11; IX, 9; XIII, 3; XIV, 4; *Epist.*, VI; *De christ. rel.*, c. 7.

lità (192), e in cui l'anima trionfa al centro della realtà: « centrum naturae, universum medium, mundi series, vultus omnium, modusque et copula mundi » (193).

« Medium vero anima inter corpora coelestesque mentes nullum usquam invenit, nisi se ipsam, quae sola qua alit, qua vitam, qua sensum subministrat, corpori iungitur; qua ratione viget, qua intelligentia, qua contemplatione erigitur, mentibus cognata miscetur » (194).

Questo è il presupposto ontologico per cui la conoscenza assoluta delle cose e dell'Uno incomincia da noi (195). E in questo senso va interpretata la massima di Delfo: « hinc illud adeo necessarium oraculum visum est in Delphis, ut nos ipsos intelligamus: quod de anima intelligi defendit superior Alcibiades » (196).

### AZIONE E SOSTANZA NELL'ANIMA

L'attivismo, giudicato caratteristica « pratica » dello spirito umanistico, per Egidio è anche una caratteristica ontologica in sede teoreticamente metafisica. Non è invero una novità. Anche per S. Tommaso l'azione è perfezione dell'essere. Anche per Aristotele la entità è costituita da attività.

Senonchè tale concezione aristotelica acquista una significazione più etica ed esistenziale per il pensiero umanistico-platonico. In Aristotele e S. Tommaso l'atto primo è forma della materia e l'atto secondo od esistenziale è una perfezione aggiunta alla essenza già costituita. Nel neoplatonismo di Egidio l'atto non è dialetticamente legato alla materia come sua forma, nè è semplicemente un « complemento » della sostanza, concepita come già costituita, bensì è la vera sostanza in sè e dissolvimento ascetico della sostanza nell'« Unum »: essenza singolare, esistenziale, assolutizzata.

E innanzitutto Egidio identifica pienezza di vita e felicità. Proclama: « Foelices hic sumus » (197).

Ma che cos'è la « foelicitas »? Partecipazione completa e perfetta dell'Essere. Ciò avviene « et contemplatione... et vitae cognitione »: « Nam si beata hic vita esse homini potest, quemadmodum et Platonis Symposium et nos supra disseruimus, et contemplatione ut Symposium, et vitae cognitione, ut Epistola docet » (198).

La contemplazione non è riproduzione astratta e speculare ma partecipazione vivente: « vitae cognitione ».

Talora la « cognatio » viene considerata come effetto, ossia come termine di azione dell'uomo: « Ea cognatio amicitiaeque divina amore compa-

(192) *Individuo e cosmo*, Firenze, 1935, pp. 21 ss.

(193) Fic., *Theol. plat.*, Parigi, 1559, f. 45 a.

(194) Cf. I, 30.

(195) Cf. I, 31.

(196) Cf. I. cit.

(197) *Vat. Lat.* 6325, f. 1 r.

(198) Cf. I, 8.

ratur, ut... Symposium testatur » (199). « Nisi eas (cognitionem ex contemplatione et amore) sibi studio atque industria comparaverit » (200).

Altre volte la « cognatio » è concepita dal Viterbese come premessa di azione ascetico-contemplativa: « Dicat Plato quid in nobis repererit, unde divinis cognati videamur » (201).

La questione non è senza significato. Infatti è dottrina platonica e pre-platonica che l'azione presuppone una corrispondente natura; l'occhio vede la luce perchè è luce; l'intelletto conosce l'entità spirituale perchè è spirito: *ἵνα οὕτω φῶς γεγόμενος ὁ ὁφθαλμὸς τοῦ ἡλίου φῶς ἴδῃ* (202).

Tale dottrina si esplica in affermazioni che possono apparire retoriche a una valutazione superficiale nella sentenza d'oro dell'amore che genera somiglianza, ricordata anche da Egidio: « sententiam auream... amorem similitudinem parere » (203). Il problema è riportato dal Viterbese alle fonti platoniche: *ἢ οἷσι τινὰ μηχανὴν εἶναι ὅτε τις ὁμιλεῖ ἀγόμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκείνος;* (204).

Per questa concezione storicamente « atomistica » della connaturalità, come premessa e come effetto, della sostanza attiva e dell'oggetto, « impuri... facti, divinis inepti sumus » (205). « Ut enim in Phaedone ait, purum ab impuro nullo modo attingi potest » (206). Sotto questo aspetto si vede più chiaramente come l'azione « sia » e « realizzi » la sostanza, specialmente nella concezione neoplatonica dell'essere come divenire (dinamismo ascendente).

L'uomo deve ricercare l'intelletto per toccare il divino, come deve avere un corpo per conoscere il mondo materiale: « Si amens non sit, ut se corporis commercio contagione non dedat, sed divinum intellectum suscipiat, recta agit cum diis ac foelicia perficit » (207).

In questo modo conoscenza ed azione coincidono socraticamente: « rationi parere non potest, quibus ratio rationisque capax anima ignota est » (208).

In coloro « in quibus anima, Platone teste, dormitat » (209) non mancano i principi o gli elementi naturali per l'ascesi od il « valore ». In tutti, infatti, è una « mente » semplice e pura: « Tertio enim de anima libro mentem simplicem puramque esse oportere Aristoteles docet » (210). Il male interviene quando si aggiunge alla natura semplice e pura (o spirito) un elemento estraneo (o fisico), il quale ricopre di alghe il vecchio Glauco (211). Così si genera il mostro: « Portentis vero similem animam Plato vocat, si habitus pravos scelestorum, non si naturam aut probas actiones bonorum consideraveris: mores enim accusat non naturam... » (212). « Ii... quos non

(199) Cf. I, 9.

(200) Cf. I, 10.

(201) Cf. VIII, 6.

(202) CLEM. AL., *Strom.*, III, 5; PG, 8, 1145 c. Cf. PLAT., *Phaed.*, 67 a b.

(203) Cf. X, 26.

(204) Cf. X, 25.

(205) Cf. I, 22.

(206) Cf. I, 22. Cf. *Phaed.*, 67 b.

(207) Cf. XII, 36.

(208) Cf. III, 26.

(209) Cf. I, 7.

(210) Cf. IX, 36.

(211) Cf. XII, 33.

(212) Cf. III, 30.

regit ratio » (213) « induunt brutorum affectus »: « Si amens non sit ut se corporis commercio ac contagioni non omnino dedat » (214).

Il male è invasione o sedimentazione di elementi estranei all'anima, soggetto di azione, e si può eliminare solo con la « epurazione » o « purgatio ».

Una epurazione che si determina in due momenti: uno negativo e l'altro positivo: « nostrae in purgatione actiones geminae sunt, altera qua se animus a corporeis nexibus liberat, altera qua incorporeis assuescit: id virtutum quatuor est, quae in actione sitae sunt... » (215). « Quamobrem sequitur purgationem opus esse hominibus » (216).

Egidio ammette, come S. Agostino, anche una formazione di conoscenze astrattive dal sensibile: « Exercitatio ad incorporea primo per mathematica fit... Ne naturae quidem deest via qua, qui prudenti venatione sagacique vestigatione quaesierit, ad divina pertingit » (217).

Tali nozioni, però, non attuano il « trapasso ». Il « salto » si opera per altra via: « ut... in remotissimum divinitatis recessum via teneatur » (218) occorre « corporum studio ac contemplatione relicto » (219) « ad purissimas intuendas mentes transire » (220). Per superare l'abisso, « nihil est quod statim excipiat, sed eundem prius est per ea, quae inter utrumque media intercedunt » (221), « coeleste semen, a Deo optimo maximo genita » (222), « divinam similitudinem ac splendorem in humana mente fulgentem » (223).

Tanto per Egidio quanto per i neoplatonici, il pensiero, l'ascesi e la sostanzialità si identificano, ben inteso quando non si tratti di un processo astrattivo-razionale, il quale appartiene al processo di discesa più che a quello di ascesa. La filosofia si identifica, tendenzialmente, col processo esistenziale: « Nam seiungi oportet a corpore: id vero morte fit. Duplex seiunctio, duplicem mortem facit: altera naturae, philosophiae altera; altera vulgi, altera sapientum; et quoniam totius rei caput est seiungi a corpore, ubi sapientum mors sita est, idcirco a Platone philosophia mortis meditatio nominata est » (224).

#### LA « DIGNITAS HOMINIS »

La caratteristica etico-ascensionale dello spirito poteva immergersi e perdersi monisticamente nella vastità cosmica dell'orientale Plotino; ma per Egidio è anche singolaristica esaltazione dell'essere etico personale, che riassume il molteplice nell'« Unum ». L'« Unum », il « Verbum », l'« anima mundi », le cose materiali, ed anche le intelligenze beate, gli stanno alle

(213) Cf. III, 25.

(214) Cf. XII, 36.

(215) Cf. I, 27. Cf. anche I, 37 e I, 23.

(216) Cf. I, 22.

(217) Cf. I, 28.

(218) Cf. I. cit.

(219) Cf. I, 36.

(220) Cf. I, 29.

(221) Cf. I. cit.

(222) Cf. XI, 17.

(223) Cf. I, 42.

(224) Cf. I, 42-43.



spalle: nella situazione finale dell'essere, tratteggiata dal Viterbese, restano di fronte solo l'uomo (spirito etico) e l'Assoluto.

Per questo si trova un trattato *De hom. as dignitate*, da allineare con quelli di Bartolomeo Fazio, Cristoforo Landino, Pico della Mirandola (a cui Egidio era non poco ostile) (225), proprio in un trattato sulle relazioni dell'anima con l'Assoluto: « Volumus enim, si Diis placet, etiam immortalibus (= intelligenze beate) anteferri, adeo et ambitiosi et nostri plus aequo amatores sumus » (226).

Le intelligenze beate sono « praestantiores » per quanto riguarda la « natura » cioè quando « de natura [est] sermo » (227): sono immortali (= beati) (228), più intelligenti (229), più semplici (230), nostri « pastores » (231). Ma la loro « natura » è statico-contemplativa, non si rompe nell'antitesi, non genera il rischio e la vittoria del superamento.

Gli angeli sono inferiori nell'ordine dell'azione, quando non si consideri dell'azione il valore naturale principale: « Illi sola mente, nos mente sensuque pollemus » (232). « Mentem atque intelligentiam a natura illi acceperunt, nos illam nobis et virtute comparamus » (233). Inoltre l'uomo « in parvo corporis mundo sua etiam exercet imperia » (234).

Gli uomini sono « praestantiores » per la « seconda natura » per l'ordine divino storico-redentivo, superiore a quello cosmico-creativo: e a questo proposito occorre ricordare la tesi della scolastica agostiniana (235) [e mirandoliana (236)], secondo cui l'ordine redentivo appartiene al primitivo piano creativo di Dio. Orbene: « praestantius... genus nostrum, cuius pars, in terra progenita, ascendit in coelum, quam id genus cuius pars, quanquam genita in coelo, perpetuo exulabit in terris » (237).

Se essi sono i nostri « pastores », non hanno da rallegrarsi, poichè ci sono servi: « ministri hic nostri sunt » (238).

Inoltre l'essere contingente e molteplice possiede un « valore » solo nell'ascesi etica, in quanto con essa si unifica con l'Assoluto e costituisce il proprio valore. Orbene: l'eticità si dispiega solo nel difficile: « cumque in difficili sita virtus sit » (239). Ma il difficile non è il regno degli angeli: « Horum nihil sperari a Diis potest, quo vel laborare, vel reipublicae aut principis vitam exponere, mortem oppetere, corpus periculis obiectare non

(225) Cf. *Ms. Ang.* 1253, f. 407. Cf. anche ff. 18 r e 19 r.

(226) Cf. VI, 1.

(227) Cf. V, 12.

(228) Cf. V, 4.

(229) Cf. V, 5.

(230) Cf. V, 6.

(231) Cf. V, 9-10.

(232) Cf. VI, 14.

(233) Cf. VI, 14.

(234) Cf. VI, 15.

(235) Cf. p. es. RUPERTO, *De glor. et*

*hon. Fil. hom.*, l. XIII (PL, 168, 1628 ss.); ALBERTO M., *In IV Sent.*, l. III, d. 20, a. 4; ALESS. DI HAL., *Sum. theol.*, d. III, q. 3, n. 13; D. SCOTO, *Report.*, l. III, d. 7, n. 5.

(236) Per il Pico, cf. B. NARDI, *La mistica averr. e Pico*, in « Uman. e Machiav. », Padova, 1949, p. 73.

(237) Cf. VI, 16.

(238) Cf. VI, 17.

(239) Cf. VI, 14.

possunt. Quare quibus certare datum non est, victoria triumphusque negatus est » (240).

Anche nella dottrina trinitaria dell'anima, la somiglianza dell'uomo a Dio risiede non nella natura, ma nell'«atto». «Sclus itaque actus est... solus... speciem Trinitatis ponit ante oculos, solus imaginem absolutam facit » (241). «Constat itaque primo ad actum... referendam imaginem esse » (242). E l'atto in questo caso è l'attualizzazione assoluta del soggetto nell'Oggetto, realizzante la assoluta interiore ed esistenziale dialetticità, che fa della stessa trinità un minimo denominatore comune dell'essere (243): «Perquirendum est nobis id circa quod cogitandum amandumque versari nos oporteat, ut imago emergat » (244). E qui l'Umanesimo erompe ad una valutazione attivistica assoluta: «Oportet enim omnem essentiam in actionem erumpere » (245).

### DIALETTICA DELLO SPIRITO

Anche l'essenza unitaria dell'atto spirituale procede per gradi. E innanzitutto l'azione spirituale si realizza nei moti di conoscenza e volontà, distinti, nei gradi inferiori del conoscere e dell'amare, uniti, nel grado di saldatura con l'Assoluto. I movimenti di «nozione» ed «amore» non sono situazioni particolari e contingenti, ma struttura assoluta dell'essere in ogni suo ordine: «Ii vero motus non temere sed necessario naturae ordine nascuntur » (246). «Ut enim quod obicitur necessario cognoscimus, ita quod bonum cognoscimus, Platone teste, in Philebo, qua bonum est, non possumus non amare » (247). Così la triade ontologica è: soggetto-spirito, conoscenza, amore: «Mens, scientia, amor » (248).

Nel soggetto contingente l'oggetto è «aliud» e perciò il soggetto non può restare chiuso in sè; la conoscenza e l'amore vanno verso l'«aliud». Nel soggetto assoluto il soggetto è autocoscienza e autoamore: non esce di sè: è riposo. Per questo è completezza, autosufficienza, azione-riposo, «aequalitas » (249).

Essendo la «aequalitas» forma della triade assoluta, la forma contingente e relativa (il «processus» dell'anima) deve misurare su di essa la propria perfezione: cioè sarà tanto più perfetta, quanto più realizzerà la «aequalitas». Anzi la «aequalitas», chiudendo il movimento, è criterio critico della compiutezza. Non è completa e conclusa la sostanza, principio di azione: «Oportet enim omnem essentiam in actionem erumpere » (250).

(240) Cf. VI, 21.

(241) Cf. IX, 23. Cf. anche IX, 25.

(242) Cf. IX, 30.

(243) Cf. IX, 32.

(244) Cf. X, 1.

(245) Cf. VIII, 23.

(246) Cf. VIII, 20.

(247) Cf. VIII, 20. Cf. il cap. IX, «Ex actu praecipue sumenda imago est».

(248) Cf. VIII, 21.

(249) Cf. il cap. X, «Obiectum esse Deum», spec. i §§ 15 ss.

(250) Cf. VIII, 23.

Non è conchiusa la sostanza svolta nell'atto dell'intendere: « Ubi enim cognitio bonum ostenderit, nondum quies animo » (251). « Nam ubi rerum contemplando assequuta anima est, nondum ab omni prorsus agitatione quiescit » (252). Invece la sostanza si svolge e conchiude nell'atto dell'amore: « Neque in mentis actione priore cognoscendi sed sola in posteriore affectione diligendi » (253). « Nam amor is est, Platone auctore in Symposio, quo animus quiescit » (254).

I momenti dialettici non possono essere nè più nè meno di questi tre: « Plura his esse non possunt » (255). D'altra parte, pur essendo evidente la tendenza « risolutiva » della contemplazione-amore, mentre il processo creativo viene in noi con il pensiero (« cognitio... a rebus in nos ») (256) ed il processo unitivo porta noi sull'Essere (« hic ad res a nobis proficiscitur ») (257), non qualunque moto conoscitivo o caritativo realizza le condizioni dell'« aequalitas », in funzione della quale essi esistono. L'« aequalitas » non si realizza quando l'oggetto dell'azione non è l'oggetto assoluto, p. es. per la « ratio » ed il movimento affettivo corrispondente. Infatti la « ratio » (la « ratio inferior » agostiniana) ha per oggetto esseri non attualmente intelligibili e dimostra l'esistenza dell'assoluto solo « ex suppositione »: « Facultas quae ratio dicitur, ex principiis quae de sensu cognovit, ad ea cognoscenda atque diiudicanda animam ducit, quae posteaquam in eo fuit homine, non cognovit: ut animadvertis sensus coeli et siderum conversiones, ratio illorum meditatione deprehendit intus abditum auctorem, quod decimo Legum libro Plato fecit » (258). « Ex suppositione rationem ad demonstrandum incedere, intelligentiam vero principia ipsa, absque ulla suppositione demonstrare: hoc est non effectis, non posterioribus, non mediis uti, sed ex se principia, ideas, essentias aperire » (259).

E così si rientra, oltre che nella psicologia e gnoseologia agostiniana medievale, anche nella gerarchia cosmologica neoplatonica: « ratio intelligentia quaedam, subobscura tamen et adumbrata » (260). (Egidio cita dal *Libro delle definizioni* di Isacco) (261). La « ratio » media gerarchicamente la pura intelligenza e l'anima sensitiva: « Potest itaque hoc pacto et ratio dici adumbrata intelligentia et intelligentia absolutissima ratio » (262).

« Quanquam lux non est, sine luce tamen esse non potest » (263): « Quare, Philebo teste, illa agitantur fluuntque semper, atque idcirco nec mentem, nec scientiam habent: aeternae enim firmitatis scientia esse vult: sed cum

(251) Cf. VIII, 22.

(252) Cf. VIII, 17.

(253) Cf. VIII, 23.

(254) Cf. VIII, 22.

(255) Cf. VIII, 22. Cf. anche VIII, 20 e VIII, 23.

(256) Cf. VIII, 19.

(257) Cf. l. cit.

(258) Cf. VII, 9. Egidio ammette « anche » questa prova, ma la ritiene insuffi-

ciente ad esaurire la comprensione umana di Dio, possibile per altre vie. Cf. *Vat. Lat.* 6325, ff. 30 r, 1-30 v, 1.

(259) Cf. VII, 32.

(260) Cf. VII, 39.

(261) ISAAC ISR., *Liber de defn.*, ed. J. T. Muckle, in « Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. Age », XI (1938), p. 313.

(262) Cf. VII, 40.

(263) Cf. VII, 41.

nihil eorum, in quibus ratio humana versatur, firmitatem habeat, fluentia enim agitataque sunt semper, (hac) re in Apologia non ab re dicebat Socrates: "Hoc scio quod nihil scio", hoc est "Per intelligentiam intelligo quod ratione sola, qua philosophi freti iactant se scire omnia, scientiam non assequimur" » (264).

Infatti la ratio « ex effectis illa ac posterioribus in principia tendit » mentre l'intelletto « in ipsis solis principiis conquiescit » (265).

La « ratio » ha, per oggetto proprio, i corpi, che sono « vel umbrae vel tenebrae » (266), e giunge ai principi solo attraverso la realtà oggetto di esperienza. L'intelletto ha per oggetto le idee: idee che non sono solo « obiectum quod », come direbbero gli scolastici, ma « obiectum quo »: non puro oggetto, ma oggetto-principio, principio di conoscenza giudicatrice delle realtà che partecipano l'idea: « Principium unde omnia formam sumunt, sola idea est, ut Timaeus, a quo et pulchrum et forma proficiscitur. At idea sol et lux est... » (267).

La luminosità intelligibile dell'oggetto è, naturalmente, determinata dalla stessa sostanza dell'essere: « Intelligentia est eorum quae sunt; ratio eorum quae non sunt » (268): « Lux esse dicitur » (269). « Idea cum in se ipsa est tota lux est » (270). « Idea vero essentia est et id quod vere est » (271).

I corpi sono sue ombre: « Qua re umbrae illius neque essentiam habent, neque vere sunt, cum umbrae simillima et privationes nominantur et non esse dicuntur » (272). « Haec in Sophista Plato testatus est, cum simulacra et umbras non esse defendit » (273). Questo non-essere è il non-essere del *Parmenide*, il problematico *Parmenide* di Platone, in cui il termine « non-essere », attribuito alle realtà « apparenti » o « deficienti » (cf. « privationes »), isola a monistica grandezza l'« Unum », Dio-pensiero, di cui le idee sono agostinamente atti, e in cui la materia e le idee non costituiscono un « aliud » ma un « termine » di pensiero divino.

Egidio, così come pare in questi ed altri scritti, particolarmente nella *Historia XX saeculorum*, interpreta il *Parmenide* platonico non come una accademica esercitazione dialettica, come sembrava al Pico (274), ma come un pensiero teoretico sistematico, essenziale al platonismo: e proprio nel *Parmenide* trova la saldatura organica tra platonismo e neo-platonismo.

Il vero sapere, cioè la conoscenza intellettuale, non può avere per oggetto la molteplicità (« rerum varietatem, multitudinem in intellectu non desiderari ») (275) e nemmeno la mobilità (« ratio mobilium, mobilis; intelligentia immobilium, immobilis immotaque semper est ») (276). La ragione è discor-

(264) Cf. VII, 22-23.

(265) Cf. VII, 17.

(266) Cf. VII, 18.

(267) Cf. l. cit.

(268) Cf. VII, 24.

(269) Cf. l. cit.

(270) Cf. l. cit.

(271) Cf. VII, 25.

(272) Cf. l. cit.

(273) Cf. VII, 24.

(274) Cf. *De ente et uno*, ed. Garin, Firenze, 1942, p. 390.

(275) Cf. VII, 14.

(276) Cf. VII, 21.

siva, « non subito, sed per moras et tempus ratiocinamur » (277), e giudicatrice o componente, « ratio organum iudicandi nominatur » (278). Non è, adunque, una nè geneticamente, per la molteplicità degli atti che la preparano, nè formalmente, per la pluralità dei termini sintetizzati o composti nel giudizio. L'intelletto è uno, completo e semplice, geneticamente e formalmente; perciò non si disarticola in organi (279) e tocca il vero immediatamente: « Intelligentia una et simplex, cum sola, absque alterius adminiculo, verum prodit. Ratio vero una solaque esse non potest, cum ratiocinatio ac discursus comites eius sint (280); « Intellectus vero, sive intelligentia, non venatione aut ratiocinatione, sed subita irradiatione erumpit in anima, ut Epistola septima, quae divinissima omnium, quae a Platone scripta sunt, late demonstratur » (281).

Uno spirito umanista non poteva concepire una verità quale concezione fondamentale della sapienza e nello stesso tempo quale pensiero particolare di un filosofo isolato. Infatti per l'umanesimo platonico la cultura consiste non tanto in analisi speculative isolate, quanto in una coscienza esistenziale della rivelazione della realtà cosmica ed umana nello sviluppo storico universale ed unitario della Sapienza. Mosso da tale esigenza, Egidio non può ammettere nè una appartenenza esclusivamente platonica della dottrina della intelligenza, nè una reale e sostanziale opposizione di Platone ed Aristotele di fronte alla natura dello spirito e dell'attività intellettuale. E, pronto ad offrire fondamenti per dare veste critica a proclamazione di concordanza profonda, egli trova l'« empio » Averroè, seguito da scolastici di indubbia serietà e valore, quali Giacomo Capocci, viterbese ed agostiniano al pari di lui: « Intelligentia... cum in corporum fluxu mergitur, sopor et oblivio capit. Nudam enim omnino in se animam unde novi auctores acceperint, non plane video; non enim ex Platone, qui omnem mentem semper plenam sensit, neque ex Aristotele, qui, quanquam tabellae non pictae illam comparet, Averroes tamen id intellegi interpretatur, si ad nos rudes initio referatur; in se vero semper et intelligere et intelligentiis plenam esse, nec longe a Platone abire in ea re Aristotelem arbitratur. Quare Viterbiensis Iacobus, patria mihi ac professione coniunctus, plenas animas gigni, non vacuas, cum utroque philosophiae principe iudicavit. Sed in fluido corpore oclusae quasi mersae flumine, sicut decimo Reipublicae Plato et libro sexto, Platonem late imitatus, Maro testis est, et vincula humorum accipiunt "et longa cblivia potant". Oblitae igitur, ut uterque conciliatur ab Averrois philosophus, velut oculis captae ducem quaerunt » (282).

Per concludere, secondo il Viterbese, l'attività razionale significa invischamento e chiusura dell'anima nella realtà materiale, mentre l'attività intellettuale significa conquista e possesso della realtà spirituale e divina:

(277) Cf. VII, 3.

(278) Cf. VII, 1.

(279) Cf. VII, 10.

(280) Cf. VII, 11-12.

(281) Cf. VII, 10.

(282) Cf. VII, 27-30.



« Quare, si ad rationem se convertunt, sensum partem brutorum magistrum recipiunt; si ad intelligentiam confugiunt, quae divina est, ideam inveniunt ducem. Quare ratio ex brutis quodammodo, intelligentia ex Diis ipsis manat » (283).

### L'« AEQUALITAS » ASSOLUTA

L'unitarietà dialettica assoluta dello spirito ha per Egidio un riscontro nella rifrazione della trinità in noi. Ma la più importante obiezione, di natura metafisica, che investe la corrispondenza, in noi, non tanto della trinità nella sostanza, più facile a dimostrarsi, quanto della unità della sostanza nelle tre persone, è, per lui, proprio questa: « in mentibus unitas illa non est » (284).

Il *Parmenide* per Egidio fa testo. Orbene: « Plato in *Parmenide* occultissimo remotissimoque mysterio unum Deumque ipsum vere aequalem atque aequum esse demonstravit » (285). Questa è la prima « ratio formalis » di Dio. L'essere che vuol imitare Dio, deve realizzare in se stesso questa prima esigenza: l'« aequalitas »: « Et ii qui eum sibi imitandum proposuerint, ii sunt quibus ille foelicem hanc aequalitatem dederit » (286). Ed ecco in che cosa consiste l'aequalitas divina, secondo la formulazione egidiana: « Invenimus in divinis actionibus aequalitatem; quantum enim Pater novit, quantusque est tantum intelligentia gignitur, ac tantundem est verbum quod gignitur, tantundem est etiam quod amat voluntas et quod a voluntate dimanat; quare et actiones illae aequales sunt et ea, quae producuntur, visuntur omnino aequalia producenti » (287).

Consiste, insomma, nell'assoluta adeguazione dialettica tra soggetto ed oggetto nell'attualità della sostanza nell'atto spirituale.

Tale « aequalitas » « in rebus aliis evenire non solet. Nam quae maxime intelliguntur sensibilia sunt: eadem tamen non maxime diligenda sunt, cum maxima non sint bona. Quam ob rem intelligentia atque amor noster in illis aequales non erunt, nisi cum Deum et contemplamur et colimus, ac ne imago quidem unquam divina in nobis plane micat, nisi cum in eo intelligendo ac venerando versamur » (288).

Da notare il criterio formale che l'« aequalitas » rappresenta per Egidio. Essa è forma suprema dell'atto intellettuale: perciò non sono etico-ontiche le attività il cui oggetto non consente l'« aequalitas », e per questo solo Dio è oggetto adeguato della mente umana, mentre ogni altra realtà è « apparente ». « Colligo itaque id solum obiectum esse mentis, in quo et contemplando et colendo imago divina in primis exprimitur, quod maximum est et verum bonum » (289). Per esempio: il dotto può essere filosofo senza essere

(283) Cf. VII, 30.

(284) Cf. IV, 2.

(285) Cf. X, 31.

(286) Cf. X, 32.

(287) Cf. X, 16-17.

(288) Cf. X, 19-20.

(289) Cf. X, 18.

mistico; ma in questo caso, la sua sapienza non costituisce l'attività conoscitiva suprema, perchè lascia aperto un dissidio, mentre il rude, più idolatrato che non si pensi nell'umanesimo, suol sopravanzare la conoscenza con la volontà: « Amor... notitiam intelligentiamque minus sequitur: nam vel minor est ut in philosophis Deum multum rimantibus, sed amantibus parum, vel maior sicut in rudibus illum minime cognoscentibus, sed ardentissimo amore prosequentibus » (290).

La stessa analogia divina nell'uomo non è solo formale, nè solo naturale: la natura ne suppleta le basi, ma solo l'azione la realizza: « Quod si imago nostra absoluta esse velit, actiones quas habet, simili aequalitate nexas habeat necesse erit: atqui si ad alia respiciamus, aequales mentis actiones non erunt, non enim ut quodque cognoscitur maxime, ita et maxime amandum est; quare si non in Deo, sed in aliis vel pervidendis vel diligendis versamur, nec aequales erunt actiones nostrae nec divinarum similes, nec etiam assequuntur imaginis exacte dignitatem » (291).

Nell'uomo, più che in ogni altro « essere », l'essenza non è un « dato » iniziale ma un « fatto » finale. E si realizza solo nell'attualità dell'atto risolto nel divino oggetto: « Intelligentia atque amor noster... aequales non erunt, nisi cum Deum et contemplamur et colimus » (292).

#### LA « ELEMENTATIO » DELL'ANIMA ED IL PROCESSO DI PURIFICAZIONE NELLE FONTI NEOPLATONICHE

Gli scritti filosofici di Egidio spensero presto la loro voce nei silenzi degli archivi. Ebbero ancora lettori, annotatori e trascrittori nel secolo XVIII, ma non lasciarono tracce documentabili in alcuna scuola od in alcun rimarchevole scrittore. L'Egidio filosofo e teologo (qui non si parla dell'Egidio semitista, talmudista o cabalista) influì senza dubbio nella formazione di Seripando e di alcuni altri maestri dell'ordine agostiniano (293). E forse un giorno sarà collegato ai grandi teoreti italiani del pieno Rinascimento attraverso la mediazione di maestri agostiniani neoplatonici, appartenenti alla corrente da lui suscitata in seno all'ordine. Ma le adeguate ricerche sono ancora da fare.

Per ora gli studi sulla scolasticizzazione platonica di Egidio trovano ragione di più fertile fecondità orientandosi verso le radici del passato. L'autore stesso analizza e determina le forme della sua dipendenza da Platone, ed anche da Plotino e Dionigi nella seconda parte delle *Sententiae*, per la natura stessa del suo ideale scientifico, che è quello di dare al testo e alla dottrina delle *Sententiae* una struttura minuziosa di citazioni e di fondazioni

(290) Cf. XI, 2.

(291) Cf. X, 17.

(292) Cf. X, 19-20.

(293) Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*,  
Breslau, 1937; I, 154-165.

platoniche, corrispondenti alla struttura di fondazioni e di citazioni di cui le avevano rivestite gli scolastici anteriori rispetto al sistema ed ai testi dell'aristotelismo. Tali fonti si documentano negli apparati critici in nota agli estratti qui editi, come in quelli della prossima edizione integrale delle *Sententiae*.

Per quanto riguarda le fonti scolastiche, Egidio si comporta in tutt'altro modo. Egli non documenta esplicitamente alcuna dipendenza particolare. La Scolastica sembra ispirarlo e nutrirlo di sè, come una dottrina ancora viva e corrente, attraverso influssi generici e tradizioni diffuse. Il critico può rintracciare la influenza di alcuni autori particolari in alcuni commenti, per esempio di Egidio Romano, richiamato all'onore di maestro ufficiale dell'ordine agostiniano dal Viterbese, nell'ordine delle difficoltà e nelle tesi particolari della distinzione che comprende la dimostrazione della esistenza di Dio. Ma in altri luoghi potrebbe ricorrere a più di un esemplare, senza poter stabilire quale di essi abbia agito in modo esclusivo o preponderante, e dovrebbe limitarsi ad indicare l'estensione o le caratteristiche scolastiche delle dottrine riprese da Egidio.

La stessa cosa potrebbe affermarsi circa l'attitudine di Egidio di fronte ai Padri, poichè l'autore, al pari di molti umanisti scolastici, aveva della patristica una conoscenza più frammentaria ed indiretta di quella che si vorrebbe attribuire ai teologi dell'età in cui rinasceva la teologia positiva.

Ma non è questione di fonti soltanto. Si tratta soprattutto di inquadrare il pensiero e le forme culturali di Egidio nelle correnti di dottrine affini e di corrispondenze culturali che permettano di stabilire se il pensiero di Egidio costituisce una novità improvvisa oppure semplicemente la ripresa di filoni e tradizioni culturali, dimostrate continue e costanti nella scolastica agostiniana ispirata dai Padri.

Del resto la erudizione di Egidio si specializza ed esaurisce nella conoscenza dei pensatori (filosofi o poeti-filosofi, quali Omero e Virgilio) dell'antichità classica, e spesso l'erudizione e l'armatura della analisi sistematica cede il posto a prevalenti interessi di valorizzazione etica, poco propensa a sottolizzazioni e ad esposizioni complete, tanto da confinare le fonti in influenze remote e appena sbazzate.

Innanzitutto Egidio assimila il pensiero antico in funzione etica, per la sua stessa impostazione esistenziale del sapere; tale metodo trova il suo presupposto storico nella concezione neoplatonica del sapere inteso non come pura teoresi, ma come il più alto grado di attività umana. L'attività dell'intelletto è un processo di interiorizzazione, mediante la purificazione e l'ascesi (294): concezione evidentemente affine alla spiritualità cristiana (295) ed alla tendenza « pratica » propria tanto del pensiero umanistico quanto di quello ellenistico.

(294) Cf. *Plot., Enn.*, III, II, 15.

(295) Cf. *Strom.*, II, 19; PG, 8, 1044 B. Cf. IV, 23; PG, 8, 1356 D.

L'ascesa all'« Unum » segue una via di rinuncia ai sensi, ricevimento dell'illuminazione, unione di contatto, accettata concordemente dai classici (296) e dai Padri (297). Tale orientamento si cristallizza nella distinzione che lo Pseudo-Dionigi accolse da Plotino e diffuse universalmente nell'asce-tica cristiana: via purgativa (l'anima si purifica), illuminativa (l'anima si fa intelligenza), unitiva (l'anima si unisce all'« Unum ») (298).

La purificazione è motivata dalla natura del male il quale è « intru-sione » di elementi estranei alla natura dell'anima, come aveva pensato Plotino (299) e, prima ancora, Platone (300). A questa tendenza sembra rial-lacciarsi Egidio, benchè i Padri cristiani concepiscano il peccato come « sop-pressione » piuttosto che come « aggiunta » di elementi. Egli si ispira anche a S. Agostino, il quale, alla motivazione cosmico-elementare di « somi-glianza », « vicinanza », « purezza », aggiunge, il movente della « cari-tas » (301).

Dunque il Bene come « cognatio »: « qua homo similis et cognatus est Deo » (302), il male come intrusione di elementi estranei e impuri: conce-zione classica del peccato come fatto cosmico; non però in un senso esclusivi-stico proprio di Plotino (303), poichè dal Cristianesimo in genere e da S. Ago-stino in particolare il Viterbese ha assimilato anche l'elemento formale inte-riore della volontà, per la quale i peccati, avvenimenti fisico-cosmici, si confi-gurano a pure realtà spirituali: « nihil aliud quam voluntates sunt » (304).

Egidio ha un antecedente in S. Agostino (305), quando accetta la cono-scenza astrattiva e dimostrativa (« ex arte artificem ») ma rientra con lo stesso Agostino in seno al più puro platonismo, quando ammette che solo con l'intellezione delle idee innate e della propria natura spirituale si opera il salto qualitativo e liberatore, verso la ἡ ὄντως ἀλήθεια di Plotino (306), le idee « quae verissime vera sunt » (307) di S. Agostino, secondo le quali si giudicano i corpi: « secundum eas... iudicare de corporalibus » (308). Egli non stabilisce nessuna novità quando lega il processo conoscitivo a quello etico-purificatore. Anche presso gli antichi il vero salto qualitativo dell'in-telletto sul senso riveste una funzione etica, siano essi cristiani o no (309):

(296) PLAT., *Symp.*, 210 d; *Phaedr.*, 249 c-250 d; *De rep.*, 532; PLOT., *Enn.*, IV, VIII, 1; PHIL., *Leg. all.*, III, 13 ss.

(297) GREG. NAZ., *Orat.*, XXVIII, 3; PG, 36, 29 a; VII, 21; PG, 35, 781 b c. GREG. NYSS., *De vita Moys.*, PG, 44, 376 d, 377 a.

(298) Cf. PLOT., *Enn.*, III, VI, 5 (purif.); V, V, 6 e 8 (illum.); VI, VII, 35; IX, 7-11 (unione). Cf. PLAT., *Phaedr.*, 66-69 (ascesi negat.); *Phaedr.*, 249 c-250 d; *De rep.*, 532 ss.; *Symp.*, 210, (ascesi posit. o dialettica).

(299) Cf. PLOT., *Enn.*, I, VIII, 14; IV, VIII, 1.

(300) Cf. *Phaedr.*, 67 b.

(301) Cf. *De div. quaest.* LXXXIII 46,

*De ideis*; PL, 40, 30. Cf. *De vera rel.*, XXXI, 57; PL, 34, 147.

(302) Cf. VII, 38.

(303) Cf. M. BREHIER, *Plot., Enn.*, Pa-rigi, 1927; cf. IV, 187 e IV, 227.

(304) *De civ.*, XIV, 5, 6; PL, 41, 409. Cf. ORIC., *Contr. Cels.*, IV, 45; PG, 11, 1101 b.

(305) *Serm.*, CXLI, 2; PL, 38, 776.

(306) *Enn.*, V, V, 2; V, I, 3; V, I, 11; VI, VII, 35. Cf. PROCL., *In Tim.*, 92 d.

(307) S. AGOST., *De Trin.*, VIII, IX, 13; IX, VII, 12; PL, 42, 960 e 967.

(308) *De Trin.*, I, cit.; *De div. quaest.* LXXXIII, 54; PL, 40, 38.

(309) Cf. PLOT., *Enn.*, VI, VII, 34, 35.

« cumque in tantum profecerimus ut nequaquam carnes et corpora forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationales, intelligibiles substantias facie ad faciem » (310).

L'attività « negativa » (311) della purificazione ha solo la funzione di preparare l'attività contemplatrice, la quale è pratica, però non nel senso immediato della parola, essendo non *πραξις*, ma *ποίησις*. La *πραξις*, infatti, rappresenta un regresso (312) essendo esteriorità, mentre la *ποίησις* è interiorità. I Padri usano talvolta il termine *πραξις* (cf. il *καλὸν θεωρία καὶ καλὸν πραξις* di S. Gregorio Naz. [313]); ma ciò avviene perchè la « Gnosis », essenziale nel Cristianesimo (314), ha fatto della « caritas » oggetto e forma della *γνώσις* divina.

La quale *γνώσις* è, e tale si ritrova anche in Egidio, conoscenza senza dualità, vita senza movimento, priva di intermediari e di immagini; perciò prodotta dall'unione immediata del contatto: e può essere solo sperimentata, non essendo comunicabile in forme doxistiche. Lo stesso intelletto sa di averla raggiunta, solo quando vede la pura luce in se stessa, per se stessa (315): *μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι* (316). Allora, scomparse le differenze, l'anima si fa, per quanto è possibile, « Uno » (317): Intelligenza e Uno sono una cosa sola: *ἓν ἐστι ὥσπερ κέντρον κέντρον συνάψας* (318).

La « ratio inferior » non si eleva a tale altezza, possibile solo per la conoscenza contemplativa; la quale non è nè *δοξαστική*, nè *ἐπιστημονική*, nè, e lo nota anche Egidio (319), *συλλογιστική*. Essa non è comunicabile ad altri attraverso il « discorso »: *οὐδὲ γὰρ ἡ εὔρεσις λεγούσης τῆς ψυχῆς ἦν, ἀλλὰ μούσης κ. τ. λ.* E' solo contemplativa: *κατὰ τὴν ἐπιβολὴν τὴν αὐτοκρατικήν καὶ ἐπαφήν τοῦ νοητοῦ* (320). Tali caratteristiche derivano dalla natura del suo oggetto, poichè delle altre realtà possiamo « ragionare », dell'Uno no: *περὶ αὐτῶν μὲν λέγομεν, αὐτὸ δὲ ἔκαστον οὐ λέγομεν* (321). Il *Timeo* (322) aveva suggerito a Proclo tali pensieri.

Una simile nozione di Dio, descritta da Egidio in base al testo della *VII Epist.* di Platone (323) (« non doctrina sed consuetudine potius mentis cum re divina scientiam hanc quasi lumen erumpere verbis ») non aveva

(310) ORIG., vers. di S. Girol., in *Epist. ad Avit.*, VII; cf. *De princ.*, II, VIII, 3; PG. 221 A.

(311) Cf. RODIER, *Études de phil. grecque*, Plotin. p. 330.

(312) Cf. R. ARNOU, *πραξις et θεωρία Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des « Ennéades » de Plotin*, Paris, 1921.

(313) *Orat.*, XIV, 4; cf. *De paup. an.*; PG. 35, 864 A, ripet. in *Poem. mor.*, XXXIII; PG. 37, 928, vv. 1, 3, 4; cf. CLEM. AL., *Strom.*, VII, XVI; PG. 9, 541 A.

(314) Perfetto è chi « conosce ». Cf.

CLEM. AL., *Strom.*, IV, XXII; PG. 8, 1345-1348 A; VI, X; PG. 9, 301; VII, X; PG. 9, 480.

(315) PLOT., *Enn.*, V, III, 17.

(316) PLOT., *Enn.*, VI, IX, 3.

(317) PLOT., *Enn.*, VI, V, 2; VII, 34, 35; VI, IX, 3, 4, 8.

(318) PLOT., *Enn.*, VI, IX, 10.

(319) Cf. VII, 4; VII, 8-9; VII, 12; VII, 32.

(320) PROCL., *In Tim.*, 92 d.

(321) PROCL., *In Tim.*, 92 f.

(322) *Tim.*, 5, 28 c.

(323) *Vat. Lat.* 6325, f. 3 r, 1.



mancato di entusiasmare i Padri (324) più antichi, in nessun altro punto dottrinario tanto neoplatonici quanto in questo (325). Esso è fondata sulla ricordata concezione fisico-elementare. Il « puri Deum videbunt » del Vangelo ha una ragione nel « purus pura » del *Fedone* (326): occorre liberare l'occhio dagli elementi impuri ἵνα οὕτω φῶς γενόμενος ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου φῶς ἴδῃ (327). Anche nel *Timeo* l'occhio vede la luce, perchè contiene elementi luminosi (328), mentre Posidonio commenta: τὸ φῶς... ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀψεως καταλαμβάνεται (329).

Plotino aveva intessuto a questo proposito una teoria sistematica. L'« aggiunto » (προσθεθέν) impedisce di conoscere ciò cui è aggiunto (330). E reca esempi che hanno un precedente in Platone (331).

Siamo costituiti di entità o formalità universali, divenute particolari per « aggiunte » che le materializzano: dobbiamo liberarcene per riconquistare l'universale. Queste sono pure le « sovrastrutture del male » caratteristiche dei Padri (332), i quali non esitano a prestare da Plotino le immagini adatte al loro pensiero (333).

Dobbiamo eliminare la materia (334), ἀφελόντες le qualità corporee (335), non soltanto nell'ordine ascetico pratico, ma anche nell'ordine onto-gnoseologico, come più propriamente si esprimono S. Agostino: « Bonum hoc, bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni » (336), ed Egidio, sull'orma di Platone: « Omnem pulchritudinem mulierum, puerorum, camporum, arborum, florum et aliorum, quae pulchra existimantur, si materiam tollas, solumque pulchrum ipsum relinquant, id obiectum esse ostendit, quo fruitur foelix » (337).

Una differenza separa i Padri dai neoplatonici: e precisamente il vario grado con cui essi determinano le possibilità, i limiti e la sufficienza della separazione dello spirito dalla materia. Per S. Gregorio Naz., come per S. Agostino, una separazione totale è impossibile (338). Non occorre eliminare le

(324) Cf. ORIG., *Contr. Cels.*, VI, 3; PG, 11, 1292 B; JUSTIN., *Dial.*, 2; PG, VI, 477 C.

(325) Per es. Celso e Plutarco. Cf. ORIG., *Contr. Cels.*, VII, 39; PG, 11, 1477 A. Cf. anche PLUT., *De Is. et Os.*, 77.

(326) *Phaed.*, 67 a b.

(327) CLEM. AL., *Strom.*, III, 5; PG, VIII, 1145 C. Cf. JUST., *Dial.*, 4; PG, 6, 485 B C; THEOPH., *Ad Autholyicum*, I, 2; PG, 6, 1025 B; ATHAN., *Orat. de Incarn. Verbi*, PG, 25, 196 e 197; GREG. NAZ., *Orat.*, XL, 37; PG, 36, 412 C; AUG., *In Ep. I Joan.*, tr. VII, 10; PL, 32, 1349; Solil., I, 6.

(328) *Tim.*, 45 b d.

(329) In SCHMEKEL, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, p. 406.

(330) *Enn.*, IV, VII, 10.

(331) Cf. la statua coperta di *Enn.*, I, VI, 9 e il Glauco di Platone (*Rep.*, 611 d. Per Egidio cf. XII, 33). Di Plotino vedi anche l'immagine dell'uomo caduto nella mota (*Enn.*, I, VI, 9).

(332) Cf. ORIG., *In gen. hom.*, XIII, 4; PG, 12, 234 c; GREG. NYSS., *De virg.*, XII; PG, 46, 373 a.

(333) Cf. l'immagine plotiniana dell'uomo caduto nella mota (nota s. cit.) in GREG. NYSS., *De virg.*, XII; PG, 46, 373 b.

(334) Cf. GREG. NAZ., XXI, 2; PG, 35, 1084 b, c.

(335) CLEM. AL., *Strom.*, V, 11; PG, 9, 108, b.

(336) S. AUG., *De Trin.*, VIII, III, 5; PL, 42, 949.

(337) *Vat. Lat.* 6325, f. 9 r 2.

(338) *Orat.*, XXVIII, 12; PG, 36, 41 b.

relazioni strettamente necessarie (339). Bisogna vivere separati dalla materia, pure restandole uniti:  $\xi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  ἐν ὅλῃ (340). La carne crocifissa è redenta con una  $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$  solo verbalmente simile a quella platonica (341): così la materia diviene coereditera con lo spirito (342). Non per nulla S. Agostino pone un significativo condizionale (« si potueris », « si potes ») (343): « Si ergo potueris illis detractis, per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum » (344). Il principio consiste in una considerazione più ottimistica della materia, indipendentemente dalla sua funzionalità etica negativa: « la caduta dell'anima non consiste nell'essere unita al corpo, nè la sua redenzione nel liberarsene ». La materia non è più un male assoluto (345). In ciò concorda Egidio e ne trae un motivo di umanistica conciliazione, temperando il pessimismo dualistico con un certo ottimismo cristiano: « Licet carnis nomen in sacris litteris malam rem sonet, quod Dominus indicabat cum pontifici primo divo Petro dixit: "caro et sanguis non revelavit tibi", hoc est sensus: intelligentia quae a corpore oritur; legere tamen est: "carnem tuam ne despexeris" » (346).

Onde non la formula « separarsi » ma l'altra « sanare »: « Liberamini a malo, quod non est a vobis loco separandum, sed in vobis potius est sanandum » (347).

Solo in questo modo l'asprezza dualistica, non rallentata sul piano etico, si tempera nell'opposizione ontologica e l'ordine morale redime, con lo spirito, la natura materiale. L'Harnack esclamava: « Ecco il sensibile ed il terrestre ritornare in auge » (348). In verità l'esperienza cristiana portava più « umanità » nella lotta contro il corpo ma più esigenza nelle pieghe dello spirito, ove il neoplatonismo non notava l'insidia di un male più sottile. Lo spirito contingente è male anche per se stesso, in quanto « limitato », indipendentemente dalla contaminazione degli elementi materiali.

#### L'« ACIES MENTIS » ED IL PROCESSO DI ASCESA

Della graduale e redimibile imperfezione dell'anima avevano coscienza gli stessi neoplatonici, quando al sommo della sua generica natura, determinavano l'esistenza di un punto più alto, non concesso a tutti, un'« acies », che i cristiani cercavano di identificare con lo stesso Spirito Santo, o il Logos o Dio. Lo posseggono solo alcuni uomini di famiglia divina, affermava Pla-

(339) CLEM. AL., *Strom.*, VI, 9; PG, 9, 292 c.

(340) GREG. NAZ., *Orat.*, XXVI, 10-13; PG, 35, 1240-1245 b.

(341) GREG. NAZ., *Poem. mor.*, II, 565; PG, 35, 623 a.

(342) GREG. NAZ., *Orat.*, XIV, 6; PG, 35, 865 a.

(343) AUG., *De Trin.*, VIII, 3, 4; PG, 42, 949.

(344) AUG., *De Trin.*, VIII, 3, 5; PG, 42, 950.

(345) AUG., *De nat. boni*, XV-XVIII; PL, 42, 556-557; *De civ. Dei*, II, 23, 1; PL, 41, 336.

(346) Ms. Ang., 1001, f. 239 a.

(347) AUG., *In Joan.*, tr. XCHII, 7; PL, 35, 1883-1884.

(348) *Dogmengeschichte*, IV ed., t. III, p. 135, in nota.

tone (349). La maggioranza lo possiede invano, pensava Plotino (350). Ma, mentre Plotino attribuiva la deficienza alla mancanza di una purificazione adeguata, i cristiani aggiungevano la ragione di una mancata « elevazione », che pure include o tende ad importare la sua costitutiva natura.

Per Giustino (351) e Clemente Aless. (352), l'« acies mentis » è Logos spermatico, partecipazione del Logos divino, ragione della « cognatio » per cui l'uomo ha la « visione » di Dio. Tale principio superiore di conoscenza è chiamato νοῦς, νοῦς καθαρός, τὸ ἐνοσιδές, τὸ θεοσιδές ἡμῶν da Dionigi (353), oppure « oculus interior et intelligibilis » o « intelligentia » da Boezio, Guglielmo di Conches, Giovanni di Salisbury, Isacco della Stella, Alano di Lilla, ecc. oppure « intellectibilitas » da Clarembaldo: oppure « scintilla animae » da S. Tommaso, « archa in mente increabilis » da Eckart, oppure, infine, « vertex mentis » da Riccardo di S. Vittore, « apex mentis », « acumen mentis », « intimum et summum mentis » da Ugo di S. Vittore. « Hoc est lumen quod super nos, id est *suprema in parte animae*, David signatum canebat »: così si esprime Egidio (354).

Trascurando, ora, il problema del carattere più o meno soprannaturale di tale « cognazione » intellettuale, per seguire unicamente la portata e la funzione di tale potenza nei riguardi dell'unione dell'uomo con l'« Unum », possiamo porre il problema: in qual modo l'« acies mentis » è di « natura divina » e segna il momento di trapasso della sostanza creata nella vita della sostanza increata?

Egidio, trattando il problema sotto l'aspetto di rapporto conoscitivo (l'« intellectus » è « cognatio » della Divinità, e, pertanto, esprime la Trinità) non esaurisce il problema in tutta la sua ampiezza, ma ha l'occasione di dare un saggio di quanta assimilazione vitale possa trarre dalle fonti una meditata dottrina comune.

Invero il Viterbese si limita a dare « tensione » alla dottrina scolastica delle analogie: questa egli investe di un attualismo sostanziale che trascende la corrispondenza formale statica in un contenuto attivo attuato nell'« azione ».

L'affermazione può sembrare infondata fino a quando gli studi sull'analogia tomistico-scolastica non valorizzeranno elementi finora non ancora, o non ancora sufficientemente, messi in evidenza. Non per nulla ancora nel 1930 il Lossky (355) reclama un lavoro sistematico e *filologico* su l'analogia nella filosofia neoplatonica da Plotino a Proclo (356), poichè poco si è fatto dopo il perfezionabile lavoro del Koch (357).

(349) *Tim.*, 51 e.

(350) *Enn.*, I, VI, 8.

(351) *Apol.*, I, 46; II, 8, 10.

(352) *Paedag.*, I, 6; *Cohort. ad gent.*, PG, 8, 216 a.

(353) Ps.-Dion., *De hier. eccl.*, III, IV, 3.

(354) Cf. VIII, 40.

(355) V. Lossky, *Notion des « Analogie »*

chez Denys le Pseudo-Aréopagite, in « Arch. d'hist. litt. et doct. du M. Age », V (1930), pp. 272-309.

(356) *Stud. cit.*, in « Arch. d'hist. litt. et doct. du M. Age », V (1930), pp. 279-280.

(357) H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areop. in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus*

Ancora il Penido e il Geiger espongono l'analogia mediante una concezione di partecipazione statica (partecipazione nella « natura » dell'analogo) (358) oppure una concezione dinamica, sì, ma esclusivamente rispetto all'azione causale dell'analogato (359), quando non si tratti di una concezione puramente astratta e formale (360). Una analogia catabasica, termine di azione divina, impronta passiva, determinata, formale dell'atto causale divino. Certo Egidio concepisce l'analogia non come termine (catabasico o discensivo) di azione causale divina, ricevuta determinatamente e formalmente, ma come forma e termine di azione, libera e personale impronta dell'« Unum », a cui la creatura si conforma come fine.

Questo attivismo analogico, così confacente al carattere autocreazionale dell'uomo umanistico, ha la sua fonte in Dionigi.

Gradi dell'essere e gerarchia dei fini dipendono dalla analogia delle creature (361). Per Dionigi « analogia » significa non solo la tomistica « proportio » (362) ma, generalmente, la capacità degli esseri creati di partecipare alle « virtù » di Dio (attivismo dell'analogo) (363). E nemmeno consiste in una facoltà passiva (attivismo dell'analogato) poichè si rapporta alla volontà libera delle creature e può essere definita come l'amore degli esseri creati verso la loro causa ed il desiderio di conformarsi ad essa (364). Le analogie significano i fini dell'amore, le unioni con Dio, e sono distinte e particolari per tutti gli esseri creati (365). Esse subiscono variazioni attuali storiche, anche per quanto concerne la espressione analogica formale della causa efficiente divina. Infatti le analogie-fini, predeterminate da Dio per ciascun spirito, sono le idee divine (προορίσμοι, παραδείγματα) (366) che si manifestano attraverso le analogie-creature (367). Tuttavia, dopo la caduta, le « analogie create » non corrispondono più alle « analogie-idee », eccettuato il caso dell'Uomo-Dio (368).

Dunque gerarchia, conoscenza ed azione assimilantisi, il più possibile, allo stato deiforme ed elevantisi analogicamente verso l'illuminazione che Dio accorda: Ἐστὶ μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμέ, τάξις ἱερά, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐν ἐργείᾳ πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιούμενη, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη (369).

und *Mysterienwesen* (Forsch. z. Christl. Lit. u. Dogmengesch., t. 86, B. 1, H. 1-2, Meyence, 1900).

(358) L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, Vrin, Parigi, 1942, p. 15.

(359) GEIGER, *op. e ed. cit.*, p. 149.

(360) M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris, 1931, pp. 53-60. Anche C. FABRO non ha ancora trattato l'aspetto qui rilevato (Cf. *La nozione di partecip.* in *S. Tom.*, Torino, 1951).

(361) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 292-293.

(362) S. Tommaso traduce il termine dio-

nisiano con « proportio » eccetto alcuni casi in cui preferisce « analogia seu proportio » per influsso di Scoto Eriugena; cf. LOSSKY, *op. e ed. cit.*, p. 280, n. 3.

(363) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 289-292.

(364) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 294-296.

(365) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 296-299.

(366) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 299-300.

(367) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, pp. 302-304.

(368) LOSSKY, *op. e ed. cit.*, p. 307.

(369) Ps-DION., *Coel. hier.*, III, 1; PG. 3, 164. Altro testo in *Coel. hier.*, XIII, 3, PG. 3, 301; *Eccl. hier.*, V, 4; PG. 3, 505.

Tale dinamismo, come in Egidio, è mosso finalisticamente e gerarchicamente dal « bello » e « buono » finale, ragione e misura di azione e di unione: l'estetica cosmica del classicismo trova qui la sua strada per l'interiorità monistico-finale di Plotino: Πᾶσιν οὖν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν, καὶ ἐραστὸν· καὶ δι' αὐτὸ, καὶ αὐτοῦ ἕνεκα, τὰ ἥττω τῶν κρείττωνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι, καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν, καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς, καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται (370).

In tal modo si partecipa l'Uno per l'Amore. L'Amore costituisce l'« analogia in ascensione »: κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν (371).

E così, di riscontro, si nota il fondamento metafisico dinamico dell'ontognoseologia umanistica, in cui amore ed ideazione si fondono per costituire l'« amor Dei intellectualis ».

Le stesse idee divine sono θεῖα θελήματα (volontà), αἰτίαι, ἀρχαί (cioè attività esistenziale causatrice) e tali in quanto « fini » che fanno essere: συμπεράσματα (372). Perciò gli effetti non sono puri « termini » ma partecipazioni passivo-attive (μίμεις, μέθεξις) (373). Poichè le idee esistono in Dio « in modo unito » παραδείγματα δὲ φαιμέν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφε στώτας λογους, οἷς ἡ θεολογία προσωρισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα (374) e per esse si costituiscono e definiscono le cose τῶν ὄντων ἀποριστικὰ καὶ ποιητικὰ (375), la sostanza ed il fine delle cose, è la θεοειδὴς ἔξις, la θέωσις (376).

A tali dottrine si ispira Egidio nei testi esposti nelle pagine precedenti (377), e in tutti gli altri con cui abbondantemente esprime una concezione dinamico-finalistica dell'uomo. Noi non « siamo » imagine: ci « facciamo » imagine: « *Nos in imaginem effingimus cum divinas actiones suscipimus, quae sunt ut divinam excellentiam sui gratia intelligamus amemusque* » (378).

« Tunc ergo efficitur praecipue imago nostra cum actiones illas exercemus summumque verum ut Deus contemplamur, idemque ut rerum optimum adamamus » (379).

« Omni itaque ope nitendum est nobis, ut assimilans perficiensque aequalitas comparetur, sine qua imaginem quidem habemus, similitudinem, quae imaginem perficit, non habemus; et ideo ad Dei imaginem sumus sed ad similitudinem non sumus nisi in eo imitando assequendoque sit positum quicquid sumus » (380).

(370) Ps.-Dion., *De div. nom.*, IV, 7; PG, 704; cf. *ibid.*, IV, 4; PG, 3, 700; *ibid.*, IV, 3; PG, 3, 697; *ibid.*, V, 1; PG, 3, 816.

(371) *De div. nom.*, IV, 5; PG, 3, 701.

(372) *De div. nom.*, V, 8; PG, 3, 821.

(373) *De div. nom.*, IX, 7; PG, 3, 916.

(374) *De div. nom.*, V, 3; PG, 3, 824.

(375) *De div. nom.*, I, cit.

(376) *Hier. coel.*, I, 2; *Hier. eccl.*, I, 2; VI, 5.

(377) Cf. spec. i cap. 8 e 10.

(378) Cf. X, 14.

(379) Cf. X, 11.

(380) Cf. XI, 21.



La patristica e la scolastica non ignoravano gli aspetti dinamici e teologici della analogia, e se non hanno ancora suscitato un interesse storico adeguato negli studiosi odierni, hanno tuttavia ispirato ad Egidio una concezione, che lo studio diretto di Dionigi e la mentalità neoplatonica hanno sviluppato più intensamente. Infatti non ne mancano accenni in S. Agostino. E lo notava già il Kilwardby contro il Maestro delle Sentenze e quanti, come lui, tale aspetto non consideravano: « Magister non videtur satis intellexisse Augustinum: ... non attendit ad hoc, quod ipse eiicit ab imagine omnes trinitates preter illam quae est in superiore ratione, quae est immediata Deo » (381).

Non si tratta solo di una distinzione dell'immagine nella « ratio inferior » (in cui solo « vestigium ») o nella « ratio superior » (in cui la vera « similitudo ») (382) ma precisamente della ragione dinamico-finalistica dell'analogia, per la quale l'anima adeguandosi a Dio, oggetto di azione contemplativo-unitiva, ne assorbe la struttura. Infatti lo stesso Kilwardby si pone il problema: l'uomo è immagine di Dio solo se ha per oggetto Dio? E risponde: « non principaliter », no; « principaliter », sì. E nella questione si appella ad Agostino: « Non dicit (Augustinus) quod ideo imago sit, quia capit Deum, sed quia eius capax est... Sed inde non sequitur, quin imaginis obiectum possit esse aliud quam Deus » (383). Anzi, di S. Agostino riporta alcuni testi, che sono la fonte della soluzione: « Eo quippe ipso mens imago est Dei, quo capax eius est eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, esse non potest » (384). « Haec trinitas mentis non propterea Dei est imago quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est » (385).

Lo stesso S. Tommaso include l'elemento ontologico-dinamico (comprendente il momento della causalità e della finalità) con il conseguente ordinamento gerarchico, molto più di quanto, in genere, non notino i suoi seguaci, preoccupati quasi esclusivamente dell'elemento formale. Infatti oltre che distinguere anch'egli, secondo la tradizione scolastica, l'« imaginem » dal « vestigium », afferma che la stessa immagine si realizza specialmente negli atti di conoscenza e di amore che hanno per oggetto Dio (386).

Molto significativa è la concisa formulazione di Gennadio: « Confitemur... imaginem in moribus inveniri » (387).

(381) KILWARDBY, *op. cit.*, II, 2, 2; cf. S. AUG., *De Trin.*, XV, 7, 11; PL, 42, 1065. PETR. LOMB., *Sent.*, I, 1, d. 3, c. 2, n. 42; *Sent.*, I, II, d. 16, c. 3, n. 127.

(382) KILWARDBY, *op. cit.*, II, 2, 2; *ed. cit.*, p. 387; cf. *ibid.*, p. 386; cf. AUG., *De Trin.*, XI, 5, 8; PL, 42, 991.

(383) KILWARDBY, *op. cit.*, II, 2, 2; *ed. cit.*, pp. 390-391.

(384) KILWARDBY, *op. cit.*, II, 2, 2; *ed.*

*cit.*, p. 389. Testo agost., *De Trin.*, XIV, 12, 15; PL, 52, 1048.

(385) KILWARDBY, *op. cit.*, II, 2, 2; *ed. cit.*, p. 386. Testo agost., *De Trin.*, XIV, 12-15; PL, 42, 1048.

(386) Cf. *Sum. theol.*, I, 93, 6; I, 93, 7 e spec. I, 93, 8.

(387) *De eccl. dogm.*, 68; PL, 58, 1000; cf. 42, 1022.

In questo modo ontologia, gerarchia dei valori ed eticità si realizzano sistematicamente ed obbligano la cultura ad assumere gli aspetti neoplatonico-umanistici di « sapienza ».

## IL CONCETTO DI UOMO

Dal concetto di anima (388) e dalla sua significazione pura ed assoluta dell'Assoluto (se l'anima fosse forma del corpo non esprimerebbe la forma dell'Assoluto) (389) deriva per Egidio il problema della definizione di uomo. Infatti dalla concezione platonica dell'anima deriva una concezione platonica dell'uomo, diversa dalla concezione aristotelica, fondata su una diversa concezione dell'anima: « Hoc in loco illud in controversiam venit quidnam homo sit, idne quod ex anima conflatur et corpore, an ipsa ex se anima » (390): « Alii... primo quidem hominem non totum sed animam sciam esse credere, corpus vero hominis organum, non partem fecerunt. Cuius quidem sententiae Plato princeps fuit. Is siquidem in Alcibiade superiore defendit animam esse hominem » (391).

« Aliis prior sententia placuit, quibus Aristoteles astipulari videtur, qui animam hominis formam non hominem appellavit » (392).

Il problema, afferma il Viterbese, è stato trattato ampiamente dagli « scolastici » ossia dai « novi theologi »: « haec late inter novos theologos disputata sunt, cum agunt: "An in rerum essentia introducenda materia sit" » (393).

Un puro e semplice richiamo alla tradizione ed al « luogo » scolastico del problema, senza riferimenti a determinati autori. Ma non si andrebbe lontano dal vero se si avanzasse l'ipotesi che Egidio conoscesse particolarmente la trattazione veramente estesa ed importante dell'amico Agostino Nifo, celebrato maestro dell'epoca (394). Molti altri contemporanei sfiorano appena la questione, come fa, per es., il Trombeta (395). Significativo poi è il fatto che l'autore non richiama alcun « luogo » di « teologi » platonici del tempo. Del resto il Ficino, maestro ed amico, aveva espresso opinione ora platonica (396) ora aristotelica (397). Egidio non può ispirarsi nemmeno ai

(388) Cf. III, 6 ss.

(389) Cf. III, 11.

(390) Cf. III, 6.

(391) Cf. III, 9.

(392) Cf. III, 7.

(393) Cf. III, 13.

(394) A. NIPHI, *Dilucidarium metaphysicarum disputationum in Arist. XIV libros Metaphysicorum*, H. Scotus, Venetiis, 1559; I. VII, disp. XIII; pp. 202, 2-207, 1.

(395) In *Met. Arist.*, O. Scoto, Venezia, 1502. Sfiora la questione commentando i t. c. 35 e 54 del I. VII. Cf. f. 58 e 61 r.

(396) Ma solo quando espone storicamente il pensiero di Platone. In *Conv. Plat. de amore*, or. III, c. 2; in *Op. om.*, Basilea, 1561, II, 1331-1332; cf. anche II, 1921; e II, 1927; *Theol. plat.*, XVII, q. IV, a. 8; Venezia, 1525, 172 c.

(397) Cf. *Theol. plat.*, XV, 7.

suoi maestri agostiniani tradizionali, poichè Egidio Romano non dà particolare rilievo al problema (398) e S. Agostino, eclettico ed ellenistico, si pronuncia al riguardo come aristotelico (399).

I « novi theologi » trovano i loro « testi » in Aristotele e nel Commentatore (400), ai quali si collega anche l'espositore S. Tommaso (401). Il Viterbese segue un altro cammino, impostando la questione direttamente su basi ontopsicologiche, mentre solo storicamente ricorda la impostazione logica degli scolastici, che si sviluppa come metafisica solo per il rapporto definizione-idea-forma-essenza. Il suo « testo » è la concezione platonica del Primo Alcibiade, che Aristotele e S. Tommaso ricordano solo incidentalmente (402). Il che non avviene per i maestri di Egidio. Ficino si appella a Plotino (403). Il Nifo, come gli altri scolastici, non fa del problema una questione di scelta tra platonismo o aristotelismo.

Il Suessano inizia la discussione distinguendo la « quidditas » (« principium diffiniendi ») dalla « essentia » (« principium essendi ») e poi la « quidditas » dall'« habens quidditatem » (404). L'« habens quidditatem » è « compositum ex materia et forma », « est singulare » (405).

Al Burleigh che, a sostegno della tesi aristotelica, per usare il termine egidiano, porta due ragioni (406) (1<sup>a</sup>: « diffinitio est sermo dicens esse rei; sed esse rei est ab omnibus causis.. »; 2<sup>a</sup>: « scientia per omnes causas non esset perfectior quam scientia per pauciores causas ») risponde che: 1) « esse rei est ab omnibus causis dependenter, non autem intrinsece nisi ab una tantum; 2) « scientia quae est per formam tantum vel materiam et formam tantum est perfecta quidditative... non autem perfecta simpliciter » (407). I due autori giostrano sul concetto di « esse ». Gli altri puntano l'analisi sui concetti separati di « essentia » e di « quidditas ». Così S. Tommaso ed Egidio Romano, che, secondo il Nifo, dipendono da Avicenna: « auctoritate Avicennae voluerunt partem essentiae atque quidditatis esse tam materiam quam formam et consequenter diffinitionem perfectam esse quae formam et materiam explicat » (408).

Egidio Romano ammette « quod materia et forma... ponuntur in diffinitione actu », però solo « per quandam correspondentiam et quasi indi-

(398) Cf. *Metaphysicales quaestiones aureae*. O. Scoto, Venezia, 1551; l. VII, q. IX, t. 37: « utrum genus in diffinitione ponatur ut materia ». Tocca il problema per accidens, nella seconda difficoltà (cf. f. 37 r, G-36 v, A). Egidio risponde aristotelicamente nell'« ad 2<sup>um</sup> » e nell'« ad 3<sup>um</sup> » (cf. f. 37 r, A).

(399) Cf. *De civ. Dei*, XIX, 3; *De an.*, IV, 2, 3; PL, 44, 525; *De vera rel.*, c. 36; *De gen. ad litt.*, 27, 38; PL, 34, 369; *De quant. an.*, 13, 22; PL, 32, 1048; *De mor. eccl. cath.*, I, 27, 52; PL, 32, 1332; *De Trin.*, XV, 7, 11; PL, 42, 1065.

(400) *In Met.*, VII, t. c. 34.

(401) Cf. *III Sent.*, d. V, q. III, a. 2; d. XXII, q. I, a. 1; *De un. int.*, 16; *De ent. et ess.*, 2; *Contra gent.*, II, 57; *In Met.*, VII, lect. IX. Principi psicologici e logici in *Sum. theol.*, I, 75, 4, in c.; I, 85, 1, ad 2<sup>um</sup>; *Contra gent.*, IV, 81.

(402) *In Met.*, VII, lect. IX.

(403) *Theol. plat.*, XVII, q. IV, a. 8.

(404) NIFO, *op. e ed. cit.*, 203, 1.

(405) NIFO, l. cit.

(406) NIFO, l. cit.

(407) NIFO, *op. e ed. cit.*, 203, 2.

(408) NIFO, l. cit.

recte ». Per questo si arresta sulle soglie della soluzione, così detta, aristotelica; il problema stesso egli non pone: sia la materia che la forma « ponuntur in diffinitione non actu, sed indirecte ». Gli elementi della definizione sono propriamente solo « concetti »: « quatenus partes rationis, quae sunt genus et differentia, sumuntur per quandam correspondentiam ab ipsis, videlicet materia et forma » (409).

Si può risolvere il problema solo studiando a fondo le relazioni esistenti tra materia ed essenza, proprio per determinare l'inclusione o meno della materia nella definizione.

La materia può essere concepita come parte integrale (« pro parte integrali », p. es.: il semicircolo è parte integrale del circolo) oppure come parte essenziale (« pro parte essenziali », p. es.: la forma rispetto al composto; « quomodo cum forma componitur compositum ») sia riferendosi al corpo in genere (« incontracte et quasi universaliter ») sia riferendosi a « questo » corpo singolare (« contracte ad singularitatem »). In base a tale distinzione la materia è « pars quidditatis specificae » cioè « incontracte », parte dell'individuo « ut contracte » (410).

Solo stabilendo queste distinzioni si può riassumere ed inquadrare una serie di giudizi rispetto ai molteplici e diversi punti di vista:

1) Nel senso stretto di « definizione » la materia non è parte né dell'essenza (che qui si può pensar coincidere con la « quidditas ») né del « definito »: « nec pars essentiae, sive quidditatis illius, nec pars diffiniti » (411). Ed ecco la ragione: la definizione è l'essenza: l'essenza è la forma; la forma non comprende mai la materia. Dunque la materia non è parte né dell'essenza né della definizione (412).

2) Se si considera il « definito » in un senso improprio « materia non est pars essentiae ... sed bene est pars diffiniti ». Infatti la materia non è parte dell'essenza, ma è parte della cosa definita: « materia non est pars essentiae, bene tamen pars rei quae definitur » (413).

3) La materia che si pone nella definizione del definito « per se primo » non è concepita come parte dell'essenza, ma come sostrato dell'essenza o parte del definito: « non significatur ut pars essentiae sed ut deferens essentiam vel ut pars diffiniti » (414). Questa concezione è averroistica. Lo nota anche il Nifo: « Haec conclusio est de mente Averrois » (415). Infatti Averroè afferma: « partes definitionis sunt formae tantum, definitio vero est totius » (416). E ciò ha una base metafisica: « cum essentia diffiniti ... sit sola forma et forma non possit esse sine materia reliquitur quod, si ponitur,

(409) Cf. NIFO, l. cit.

(410) Cf. NIFO, l. cit.

(411) Cf. NIFO, *op. e ed. cit.*, 206, l.

(412) « Diffiniti essentia et diffinitum ipsum per se primo est forma ipsa ut per nomen speciei significatur...: modo materia

non est pars formae ». NIFO, *op. e ed. cit.*, f. 205, l.

(413) NIFO, l. cit.

(414) NIFO, l. cit.

(415) NIFO, l. cit.

(416) *In Met.*, VII, t. c. 34.

collocatur ut subiectum deferens bonum » (417). La posizione di Averroè, sostanzialmente accettata dal Nifo, è molto affine a quella platonica di Egidio.

La questione impostata come problema logico, si sviluppa come problema metafisico. Su questo aspetto metafisico Egidio si concentra, trascurando ogni discussione formale: da una parte il trascendente platonico; dall'altra il sinolo aristotelico: l'uomo « platonico » o l'uomo « aristotelico »: « Negavit id Plato, qui in Timaeo scribit hunc, quem materiae iunctum videmus, non ignem, sed ignitum dicendum esse: ut sceptrum ligneum non aurum sed auratum diceremus, quod aliquid auro extrarium contineret. Contra Aristoteles essentias rerum ut simae naris esse constituit, quae sine subiecto non debeant definiri (418). Et si Platonem sentias, formam atque essentiam rem totam putabis, neque aliter materiam nisi ut vehiculum desiderari » (419).

Per Platone la « essenza » delle cose è pura forma: pertanto la identificazione di « uomo » e di « pura forma » non è un problema, ma un postulato metafisico. La stessa anima, ripete Egidio, non ha alcun rapporto sostanziale con il corpo: il corpo è dell'anima un semplice strumento esterno per l'azione esterna: « Id quod rebus fere omnibus utatur, homo dici velit; atqui anima est quae et rebus aliis et corpore utitur, non corpus anima: quare anima non corpus, neque quod constat ex corpore homo erit; ut nemo, quod ex veste vel gladio constat, vocat hominem, quibus ille quidem utatur, velut corpore utitur » (420).

Gli aristotelici obiettano: « Illud est homo quod operatur actiones hominis » (421), e credono che il soggetto delle azioni non sia l'anima, non solo nel caso delle azioni materiali (per es. quella del tessere) ma anche in quello delle azioni spirituali (per es. quella del comprendere). Egidio non è d'accordo: « Quod ait animam non intelligere ut neque net neque textit (422) imposturam dices ac rem fictam: nam omnium actionum humanarum voluntas atque anima auctor semper fuit » (423). L'anima non è un « quo » ma un « quod »; è un soggetto attivo, non una facoltà esecutiva; è pura attività (principio), mentre il corpo (strumento) è passività. « Quod ait "ut gignitur et est cum materia" sequitur dumtaxat quod cum materia agat » (424): il corpo è solo luogo e strumento: l'anima nasce al corpo solo « quoad inhabitationem », si potrebbe dire scolasticamente. Infine, Egidio ricorda che l'anima è principio di azioni che non hanno nulla a che fare con la materia e che, pertanto, non si ritrovano nella materia o in un composto di spirito e materia come nel proprio soggetto, essendo semplicemente atti di sostanza

(417) NIFO, *op. e ed. cit.*, 205, 2.

(418) *Met.*, V, 1; 1025 b, 32-33; X, 7; in c.

1064 a, 23 ss.

(419) Cf. III, 13-14.

(420) Cf. III, 10.

(421) S. TOMM., *Sum. theol.*, I, 75, 4.

(422) ARIST., *De an.*, I, 4; 408 b, 12 ss.

(423) Cf. III, 15.

(424) Cf. l. cit.



intellettivo-volitiva: « quanquam etiam intelligere ac velle et id genus actiones subiectum materiamque non desiderent » (425).

Come si vede, la soluzione del problema della definizione di « uomo » si risolve interamente, per il Viterbese, nella concezione psico-ontologica di Platone, senza uscire nella concezione ilemorfica di Aristotele, per creare alla Logica difficoltà di infinite analisi.

Se si vuole una ragione logico-ontologica, che introduca nel campo aristotelico una formulazione paraplatonica, bisogna ricorrere non ad Egidio, ma all'empio, egidianamente, Averroè. Il quale si incarica di smantellare la posizione « aristotelica » con le armi dell'aristotelismo: contro le preoccupazioni aristoteliche (426) « forma non est sufficiens ratio essendi compositi » (427), « compositum esset incausatum... cuius essentia est incausata », essendo la « essenza » « intrinsece incausata » (428), « forma faceret cum materia unum per accidens » (429), « materia esset nihil », il Commentatore risponde esasperando la costituzione negativa della materia. La « quidditas » « per se » di un « composto » è il « principium per se essendi compositi habentis quidditatem ». « Sed sola forma est per se principium per se essendi », mentre la materia « est per se principium non essendi ». Tutta la forza dell'argomentazione averroistica sta in questo principio: « per solam formam compositum habet per se esse » mentre « per materiam non habet esse nisi per accidens ». Infatti « forma est pars, quae cum fuerit, est res; materia vero est illud, quod, cum fuerit, non est res » (430).

Con l'aiuto di Averroè Egidio potrebbe trovare due aspetti diversi dell'« esse » umano, per i quali le opposte definizioni di Platone e di Aristotele non entrerebbero in reciproca contraddittoria negazione: l'uno esprimerebbe dell'uomo l'essere contingente (« per materiam non habet esse nisi per accidens »), l'altro l'essere per sé (« per solam formam compositum habet esse per se »). Ma egli preferisce seguire la via « filologica » più consona al suo temperamento (« ne confingere haec ipsi videamur, ipsi audiendi philosophi sunt ») (431) e trovare nei testi stessi degli autori concessioni reciproche e convergenze profonde, onde evitare che la « conciliatio philosophorum », cara agli Umanisti, fosse impossibile proprio nel caso della definizione dell'uomo.

In questo modo sembra al Viterbese che Aristotele esprima maggiormente la partecipazione dell'anima alla contingente vita del cosmo (l'« esse per accidens »), mentre Platone ne esprime maggiormente la principialità e la sufficienza esistenziale (l'« esse per se »): per ambedue la sostanza è l'attualità principiale, e l'attualità principiale nell'uomo è l'anima: lo spirito sarebbe la ragione sostanziale dell'uomo. In questo senso si conciliano

(425) Cf. I. cit.

(426) Cf. NIFO, *op. e ed. cit.*, 203, 2.

(427) Cf. ARIST., *Met.*, VII, t. c. 22 e 53.

(428) NIFO, I. cit.

(429) AVERR., *In Met.*, VII, t. c. 20.

(430) AVERR., *op. cit.*, t. c. 20 e 37.

(431) Cf. III, 16.

i due Grandi: « Conciliari magni hi principes possunt, duplices si ponamus essentias rerum: materia ac corpore liberas, et in materia iacentes, participatas ac participantes; illas Plato, has Aristoteles sequitur, atque ideo inter se magnos hos philosophiae duces minime dissentire ac ne confingere haec ipsi videamur, ipsi audiendi philosophi sunt » (432).

Infatti Platone nel *Timeo* ammette, per così dire, due uomini, uno oggetto conoscitivo del senso, l'altro oggetto conoscitivo della razionalità, ambedue degni di « cura » da parte dell'uomo « totale » o anima: « Nam ut de homine, de quo nunc agitur, loquamur, idem Plato, qui animam in Alcibiade priore facit hominem, in Timaeo duplicem vocat hominem, alterum quem sensu, alterum quem ratione cognoscimus; eodem quoque libro praecepit ut homo totus non parti alteri vacet, sed utramque curet » (433).

D'altro canto, Aristotele, quando parla della realtà profonda o « valore » dell'uomo, non esita a identificare uomo e « intellectus »: « quin et Aristoteles, decimo Ethicorum libro, intellectum verum vocat hominem, ut scias utrumque philosophum eadem sentire, quamvis alter non eadem dicere voluisse videatur » (434).

La stessa cura di ridurre a concordanza le opposte concezioni dimostrò anche il Nifo, sebbene nello spirito più metafisico-analitico che lo distingue da Egidio. Aristotele include la materia nella definizione, ma senza porla mai come parte dell'essenza: « dico quod Aristoteles vult materiam poni in definitione, nunquam tamen dicit illam poni ut partem essentiae, interdum enim ponit ut deferens essentiam, ut dicit Averroes, interdum ut differens et ut pars diffiniti » (435). Ed anche S. Tommaso ammetterebbe che la materia non faccia parte di una essenza concepita non come entità, ma come forma principio per sè dell'essere: « Sua positio potest reduci facile in bonum; potest enim essentiam capi dupliciter, uno modo pro forma cuiusque rei compositae, qua illa dicitur esse per se et principaliter, et hoc pacto Thomas concederet materiam non esse partem essentiae. Alio modo capitur essentia pro entitate resultante ex partibus alicuius per se... et hoc pacto ait materiam esse partem essentiae » (436). Il che concorderebbe con la dottrina tomistica dei due gradi della materia: « per gradum quo materia est materia, est principium individui; per gradum quem habet a forma est principium speciei et essentiae » (437). « Et sic sermo Averrois est prexus, ille expositoris (S. Tommaso) est fusus atque amplius; tamen recte considerando non differunt. Haec sunt de mente expositoris » (438).

Lo sforzo speculativo di Egidio, adunque, non era isolato. L'esclusione di qualsiasi elemento corporeo dalla definizione assoluta dell'uomo era pos-

(432) Cf. I. cit.

(433) Cf. III, 17. Secondo Egidio l'espressione platonica « homo totus » significa « anima ». Cf. III, 11.

(434) Cf. III, 18.

(435) NIFO, *op. e ed. cit.*, 206, 1.

(436) NIFO, *op. e ed. cit.*, 206, 2.

(437) NIFO, I. cit.; cf. S. TOMM., *In Met.*, VII, lect. IX.

(438) NIFO, I. cit.

sibile anche sulla linea analitica dell'aristotelismo scolastico, oltre che nello spirito « filologico » dell'Umanesimo platonico, fondato sui testi.

Se l'uomo fosse anima e corpo, non si realizzerebbe appieno il suo valore assoluto finale, attraverso l'« immagine attiva » della Trinità: « Qui itaque cum Platone senti(at), hominem totum (ita enim vocat animam) ad Dei imaginem genitum putabit, facietque ut divinus sermo et recte et proprie dixerit hominem ad imaginem Dei factum esse (439), quod alii defendere non possunt, nisi ratione formae id dictum intelligant » (440).

(*Continua*)

EUGENIO MASSA

(439) *Gen.*, I, 26-27.

(440) Cf. III, 11.

IL METODO CATECHISTICO  
DEL SERVO DI DIO G. A. CORDERI (1649-1732)

I - INTRODUZIONE.

Chi volesse conoscere la vita e le opere di questo grande Servo di Dio, che improntò di sé il Piemonte sua patria, Roma e molte terre dell'Italia centrale, che godette del favore di parecchi Pontefici e fu nelle loro mani strumento per la rigenerazione delle masse coll'insegnamento della dottrina cristiana, resterebbe non poco meravigliato nel non trovarne citato neppure il nome nelle enciclopedie e nelle storie della Chiesa, e nel constatare come il silenzio più assoluto si sia fatto sulla sua persona e la sua opera.

Rimane unicamente di lui: *a)* qualche rara copia della vita, scritta da un suo intimo qualche anno dopo la sua morte, e precisamente nel 1759; *b)* citazioni del suo apostolato e dei suoi successi, riportate nelle appendici dell'edizione italiana de *La Sacra Scienza del Catechismo* di Enrico Maria Boudon, Arcidiacono d'Evreux, pubblicata in Carmagnola nel 1821, da un sacerdote della diocesi di Biella; *c)* alcuni cenni sulla sua vita e sulle sue opere, nello studio di Mons. Francesco Pascucci: *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Roma, Scuola Tipografica « Pio X », via Etruschi 7, 1938, pp. 14-15 e 113-118.

Almeno questo è tutto quanto ci fu dato di trovare nelle nostre ricerche. È certo strano che un autore così celebrato ai suoi tempi sia poi rimasto così avvolto nell'oblio, da non trovarsi in alcun dizionario o enciclopedia ecclesiastica e neppure là dove si parla *ex-professo* delle Congregazioni della Dottrina Cristiana o anche semplicemente della Catechesi e delle sue realizzazioni.

La realtà è che siamo ancor ben lungi dall'avere una benchè minima storia della Catechesi, e anche i saggi che sono apparsi su questo argo-

mento come nell'articolo « Catéchisme » del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, o nella voce « Catechismo » dell'*Enciclopedia Cattolica*, sono tutt'altro che completi ed immuni da difetti.

Basti dire che nell'articolo « Catéchisme » del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV, c. 1950, si cita come autore del Catechismo di Napoli il Simiolo, che ne è solo il revisore, e si pone come traduttore il Gourlin che ne è invece l'autore.

Eppure, essendo l'opera all'indice, sarebbe bastato consultare l'*Indice dei libri proibiti*, e si sarebbe veduto subito chi era l'autore del libro.

Così alcuni esempi di lacune sono il nostro Corderi e il Boriglioni. Quest'ultimo fu pure un celebre catechista del Settecento, e di cui non siamo riusciti a trovare assolutamente nulla, ad eccezione delle sue opere. Certo che se la storia si preoccupasse davvero d'essere maestra della vita, darebbe molto più campo a questa scienza della vita che è il Catechismo, e ne studierebbe di più il metodo e le realizzazioni attraverso i secoli.

## II - FONTI DELLA VITA DEL CORDERI.

Le notizie riguardanti l'apostolato del Servo di Dio G. A. Corderi hanno come fonte principale, se non unica, la biografia che, come abbiamo detto, fu composta da un suo intimo subito dopo la morte di lui.

Essa, secondo il costume dell'epoca, porta un lungo titolo che noi qui riproduciamo:

« Storia della vita - del servo di Dio - Giovanni Andrea - Corderi - sacerdote secolare piemontese - prete della Congregazione - che fu di S. Giuseppe in Roma - deputato della Dottrina cristiana - canonico - della Collegiata di S. Anastasia - e fratello professo - del Terz'Ordine di Secolari di San Francesco - scritta - da un sacerdote secolare romano - dedicata - alla Divina Maestà - di Nostro Signore - Gesù Cristo - In Roma MDCCCLIX - nella stamperia del Komarek - con licenza de' Superiori ».

La storicità di detta biografia è ampiamente documentata sia dalla diretta testimonianza dell'autore, come appare dalla prefazione (1), sia da

(1) Non vi meravigliate benigno Lettore se a me, in qualunque maniera si fosse, sia giudicato dovesse appartenere quest'opera, mentre non è stato per qualche mia singolare maniera di scrivere, di cui non ne sono capace, ma per esser io l'unico che mi ritrovavo di già tutte le notizie, e memorie state possibili ad aversi in una gran quantità di scritti che mi presi il pensiero di raccogliere subito seguita la di Lui, morte, tra quali anche non pochi abbozzi e copie di ampie scritture, come informative,

che presentava successivamente ai Sommi Pontefici, da Essi gradite, dove dimostrava Loro il modo di far pascere le Anime de piccioli e grandi, ed il bisogno che per moltissimi ve ne è, e che anno dato qui ora molto lume a dette notizie; ed altre che andai di mano in mano raccogliendo da diverse bande con qualche maggior facilità in me di poterle ritrovare; anzi con di più che per lo spazio degli ultimi quindici anni della di Lui Vita abbiamo avuto insieme una strettissima amicizia, e spirituale



tutta la parte VII, dove vengono riportati alla lettera tutti i documenti e le testimonianze dell'apostolato del Corderi, con le relative firme e legalizzazioni, come si trovano negli originali. Ed è degno di nota che, malgrado lo stile ridondante, l'autore si sia tanto preoccupato della documentazione storica, da dedicare ad essa ben 141 pagine su 376, e cioè i due quinti dell'intera opera.

### III - VITA DEL CORDERI.

Il servo di Dio G. A. Corderi nacque il 9 luglio 1649 a Carrù, provincia e vescovado di Mondovì (2), studiò filosofia presso i Gesuiti a Mondovì, e avrebbe desiderato entrare nella Compagnia se non fosse stato impedito dalla salute (3).

Prese la tonsura e gli ordini minori dall'Arcivescovo di Torino Monsignor Michele Beggiami nel mese di marzo del 1674, e nello stesso anno, al 23 settembre, fu ordinato sacerdote da Mons. Trucchi, Vescovo di Mondovì, che gli conferì detto ordine, dopo avergli conferito in altri due giorni antecedenti, secondo dispensa pontificia, il suddiaconato e il diaconato (4).

In quel giorno prese il proposito di tendere alla santità, al fine di corrispondere alla vocazione sacerdotale.

Laureatosi in teologia all'Università di Torino il 12 luglio 1677, cominciò ad esercitare il sacro ministero, prima in Torino nella chiesa della SS. Trinità, poi a Pancalieri e infine a Chieri, come confessore del monastero di Santa Margherita.

Ritornato in patria a causa della salute e vedendo che la città di Mondovì era tutta sossopra per gli schiamazzi, gli incendi e gli omicidii che dovunque si commettevano, cominciò a raccogliere in varie chiese della città, in congregazioni distinte, le persone delle diverse categorie in giorni ed ore determinate, occupandosi ad insegnare loro gli obblighi del buon cristiano e in special modo quelli del loro stato (5).

Cominciò dagli ecclesiastici, e formando egli le diverse congregazioni

confidenza, quasi giornalmente trattando io seco e per via dei Suoi Spirituali Esercizi che faceva e promuoveva per Roma coll'approvazione, anzi ordine dei Superiori, come si vedrà, e per andare a ritrovarlo nella Sua abitazione di S. Pantaleo ai Monti, e Seco conversare, il che gradiva molto per trattare e promuovere sempre più con la propria la salute dell'altrui Anime; ed in tal modo avere campo non solo d'apprendere tali sentimenti, ma d'osservare, e notare quanto potevo scorgere in Lui degno d'eterna memoria; e parlando d'aver notizie in iscritto in così gran quantità non vi è al

presente, nè vi è stato verun altro, quale, benchè fosse Suo intimo amico, anzi Suo Cooperario e Convivente, ne abbia fatto tale raccolta, lassandone a me la cura, o che ne abbia conservato memoria tanto distinta, benchè da chi più da chi meno di questi tali molte, messe tutte insieme, ne siano state a me riferite ». (*Storia della Vita*, p. 4).

(2) *Storia della vita*, p. 7.

(3) *Op. cit.*, p. 12.

(4) *Op. cit.*, p. 16.

(5) *Op. cit.*, p. 21.

secondo le diversità degli stati delle persone, ognuna di esse, senza soggezione, poteva imparare quanto era proprio del suo stato. Così egli si occupò d'ogni ceto, anche dei soldati e degli ufficiali, e tanto ne fu il frutto che la città si trovò completamente trasformata.

Non contento di ciò, si inoltrò tra i monti in luoghi pressochè inaccessibili, per cercarvi i banditi e predicare loro la parola di Dio. Ed essi, vinti dalla sua giovialità ed amorevolezza, facilmente si arresero e cambiarono vita. E quando il Corderi prese a predicare le Missioni al popolo, le genti affluivano a lui a centinaia dai paesi circonvicini, e i banditi stessi, quantunque rei di capitali delitti, apertamente accorrevano e dicevano che non stimavano tanto la vita, quanto le sue prediche, e, perchè potessero sentirlo, loro non importava che fossero presi e giustiziati, come si meritavano (6).

Dopo aver nel 1686 convertito la totalità dei Valdesi (tutti eccetto due) che si trovavano in prigione nella fortezza di Mondovì, nel 1688, per consiglio della Serva di Dio e sua penitente Anna Maria Speciali Faussona, che ne aveva avuto rivelazione celeste, e col consenso di Mons. Vescovo si recò a Roma per discolarsi in anticipo di un'accusa che si stava per fare contro di lui al Santo Offizio (7).

Lo avevano accusato di obbligare i penitenti a confessare in pubblico i loro delitti, con scandalo di coloro che erano presenti e con pericolo della loro vita. Questo invece era accaduto qualche rara volta, senza suo consiglio, per lo zelo di qualche convertito. Ne uscì completamente assolto.

Passò quindi da S. Giovanni dei Fiorentini, dove aveva preso alloggio nei primi tempi, al Convitto dei Preti della Venerabile Arciconfraternità della SS. Trinità dei Pellegrini, e ne venne eletto superiore. Ivi fece così bene che il Card. Giov. Francesco Albani, che fu poi Papa Clemente XI, ebbe un giorno a dire: « Non vi è in tutta Roma un luogo pio più ben regolato di quello della Trinità dei Pellegrini » (8).

Approfitto della sua carica per stabilire le regole di quella comunità di preti, e le fece promulgare con breve di Innocenzo XII in data 3 giugno 1692 (9).

Accortosi intanto della benignità che usava verso di lui il predetto Card. Albani, si fece animo a manifestargli il progetto intorno all'istituto delle congregazioni e scuole della dottrina cristiana da stabilirsi in tutto il mondo cattolico. Questi l'appoggiò presso il Papa, che ne divenne entusiasta e ordinò che il Corderi tutto mettesse in iscritto, ed Egli tutto avrebbe approvato.

Cominciarono qui varie contraddizioni, che sogliono sempre accompagnare le opere di Dio, ma infine tutto fu superato e il Papa diede il breve

(6) *Op. cit.*, p. 29.

(7) *Op. cit.* p. 42.

(8) *Op. cit.*, p. 49.

(9) *Bullarium Romanum*, Romae 1734, Typis et Expensis Hieronymi Mainardi tom. IX, p. 251, Breve 25.

d'approvazione delle congregazioni, steso direttamente dal Card. Albani, in data 18 dicembre 1693 (10).

Il seme era gettato ma doveva trascorrere ancora un po' di tempo prima che, a causa di molti oppositori, potesse stabilirsi definitivamente in Roma.

L'inizio si ebbe il 30 dicembre 1693 in S. Giovanni in Laterano, e la seconda adunanza nel collegio di S. Agnese il 6 gennaio 1694. Furono quindi stabilite quattordici congregazioni sotto i quattordici prefetti di Roma per poter così attirare più facilmente tutti i parroci e gli ecclesiastici.

Frattanto il Servo di Dio nel suo ufficio di superiore della SS. Trinità, aveva trasformato completamente l'ambiente dell'ospizio, in cui prima erano stati rinchiusi per forza tutti i poveri e i questuanti.

I mezzi di cui si era servito erano quelli suggeriti dalla carità cristiana più squisita. Aveva dato loro un regolamento di quanto dovevano praticare in ogni cosa, ed in ogni ora, somministrando loro spesso istruzioni sul modo di fare tutto secondo il beneplacito di Dio, e cioè le orazioni, l'andare e lo stare in chiesa, il lavorare, per coloro che ne erano capaci, il questuare e tutti gli altri esercizi o incombenze.

Avvenne però in quel tempo che il Santo Padre mise a disposizione di tutte queste miserie insieme adunate il palazzo pontificio di S. Giovanni in Laterano. Trasportati colà i poveri, ritornarono sotto la direzione dei deputati che avevano governato la SS. Trinità dei Pellegrini, prima del Corderi, e le cose ripresero ad andare di male in peggio. Non sapendoli come raffrenare, vi posero cento sbirri, ma nè questi cento, nè l'autorità dei ventiquattro deputati bastarono ad ottenere l'intento. Non avevano infatti capito che una turba di siffatta gente non poteva essere ritenuta nè dalla forza nè dall'autorità, ma poteva solo essere conquistata dalla carità cristiana dall'amorevolezza e dall'efficacia della frequente parola di Dio. Si dovette quindi richiamare il Corderi che tutto rimise in ordine come prima (11).

Nel 1694 fu invitato da D. Arcelli ad assumere la direzione della Congregazione di S. Giuseppe e della chiesa di S. Pantaleo ai Monti. Ottenuto il permesso dal Papa, vi entrò con i suoi compagni e vi fu eletto superiore. Ne approfittò per istituire anche lì le sue congregazioni della dottrina cristiana (12).

Nel frattempo, sempre per consiglio del Papa, cominciò a stabilire le sue congregazioni e scuole di dottrina e vita cristiana in varie diocesi, nella speranza di poterle affermare di più in Roma, dove trovava ancora molti oppositori (13).

Fu ad Anversa dove poté fondare dette congregazioni e dove fatto rettore del Seminario lo trasformò completamente, facendone un'oasi di santità e di apostolato (14).

(10) *Bullarium Romanum*, Romae 1734, tom. IX, p. 340, Breve 79.

(11) *Storia della vita*, pp. 62-67.

(12) *Op. cit.*, p. 68.

(13) *Op. cit.*, p. 85.

(14) « E perchè voleva quei giovani non

Nel 1701 il Card. fra Vincenzo Maria Orsini, Arcivescovo di Benevento, che fu poi Benedetto XIII, visitato il Seminario di Anversa, ne fu così entusiasta che chiese qualcuno, fosse anche il cuoco, per dirigere il suo seminario. Mons. Caraccioli di Anversa inviò D. Giacomo Antonio Marra, uno dei seminaristi più anziani, già sacerdote, e questi, imitando ciò che il Corderi aveva fatto in Anversa, fece così bene che il Card. Orsini scrisse poi a Mons. Caraccioli: « Il signor Don G. A. Marra ha posto questo mio seminario in sì buona forma nello spazio di soli venti giorni, che io non ho saputo immaginarmi in vent'anni » (15).

Alla morte di Innocenzo XII (27 settembre 1700) successe il Cardinale Giov. Franc. Albani, amico e protettore del Corderi, col nome di Clemente XI (26 novembre 1700) e questi lo richiamò a Roma.

Negli anni seguenti, fino al 1706, fu ad Avellino, ad Aversa e a Nola e ottenne dovunque gli stessi strepitosi successi.

Dal 1706 al 1712 visitò vari luoghi, predicando, fondando e insegnando a fare le congregazioni. Tra questi luoghi si numerano Macerata, Tivoli, Montegiorgio, Terra delle Sante Marie, Salerno, Pescina, Pescasseroli, Bovino, Ariano, Castelfidardo, Monte Lupone, Albano, Marino, Terra di S. Gregorio di Tivoli, Monte Casciano, Recanati, Loreto, Urbino, ecc. (16).

Sotto Clemente XI fu ordinato che i seminaristi non potevano accedere agli ordini, se non avevano partecipato alle congregazioni e insegnato il catechismo. E secondo l'editto del 1713 furono ripartite le congregazioni degli ecclesiastici in diversi rioni di Roma: lunedì a S. Tommaso in Parione e a S. Martino, che era in faccia al Monte di Pietà; martedì a S. Giacomo degli Incurabili; mercoledì a S. Nicola in Arcione e a S. Pantaleo ai Monti; giovedì a S. Agata in Trastevere; venerdì a S. Giacomo in Borgo; sabato a S. Eustachio (17).

Intanto nel 1711 il Corderi era stato aggregato alla Venerabile Arciconfraternita e Congregazione dei Deputati della Dottrina Cristiana, e prima del 1713 era stato nominato dal Papa Visitatore generale perpetuo della dottrina dei fanciulli e fanciulle in tutte le parrocchie di Roma (18).

Il 20 ottobre 1714 fu fatto canonico di S. Anastasia e prese possesso di questo canonicato il 4 novembre (19).

Il 1° novembre 1720, per ordine di Clemente XI, ebbe, dall'Università

solamente ben istruiti, ed esercitati nel timor di Dio, nelle Scienze, e come Chierici nei Ministeri Ecclesiastici, ma ancora come Ecclesiastici nei Ministeri Apostolici con le istruzioni proprie loro adattate, perciò, eccettuati quelli delle Camerate dei più piccoli, li distribuì ad andare stabilmente in tutte le Domeniche, e Feste di precetto nelle Parrocchie non solamente della Città, ma delli luoghi, e terre del Vescovato meno lontane, ove 2, ove 4, e più, secondo che ne era numeroso il popolo, ad insegnarvi la

Dottrina Cristiana ai Fanciulli, e li più capaci a farvi le Congregazioni agli Adulti, secondo li stati delle persone nel modo da Esso praticato, con un frutto grandissimo di quelle genti, e dei Seminaristi medesimi » (*Op. cit.*, p. 91).

(15) *Op. cit.*, p. 95.

(16) *Op. cit.*, p. 112.

(17) *Op. cit.*, p. 115.

(18) *Op. cit.*, p. 118.

(19) *Op. cit.*, p. 123.

della Sapienza di Roma, la patente di Visitatore perpetuo di tutte le scuole di lettere soggette alla medesima, distribuite per la città in numero di circa ottanta (20).

Nel 1717 aveva terminato il suo ministero fuori della città di Roma, perchè essendosi trovato nel Casale di Cassandrino, diocesi di Aversa e reame di Napoli, si era ammalato così gravemente da indursi a fare testamento, nel quale lasciava erede il più povero dei suoi nipoti, tale Federico Bullò di Torino e figli, volendo però che detti eredi fossero tenuti a recitare tre volte la settimana il Santo Rosario di cinque poste, e confessarsi ogni mese per ricordo dell'anima sua (21).

Piacque però al Signore mantenerlo ancora in vita per quindici anni.

Prese in quegli ultimi tempi a frequentare, quantunque vecchio, la chiesa di S. Maria in Ara-Coeli, ascoltando ivi il più gran numero di messe possibili.

Per questa sua frequenza prese ad amare in particolare S. Francesco di Assisi e il 13 novembre 1729 chiese ed ottenne di professare la regola del Terz'Ordine Francescano (22).

Vegeto ancora di forze, malgrado gli acciacchi, continuò a lavorare fino all'ultimo giorno, che fu il 21 ottobre del 1732. Fu sepolto nella sepoltura comune dei Confratelli Secolari del Terz'Ordine di S. Francesco.

Ma ben presto si ottenne di poterlo trasportare in un luogo più degno. La traslazione avvenne in segreto la sera dell'11 dicembre 1733, e fu tumulato nella cappella di S. Gerolamo nella chiesa dell'Ara-Coeli, col permesso del principe Altieri proprietario di detta cappella.

Sulla sua tomba si pose una lapide colla seguente scritta: « D.O.M. Servus Dei Joannes Andreas Corderi Presbyt. Saecul. Dioec. Montis Regalis in Subalpinis Doctrinae Christianae perpetuus et Cultor et Promotor hic jacet pia ac liberali concessione Illustrissimi et Eccellentissimi Principis D. Hieronymi Altieri huius Sacelli Patroni ex Instrumento rogato per acta D. Joannis Antonii Picha Not. Cap. die XXI Novembris MDCCXXXIII Obiit XXI Octobris MDCCXXXII Aetatis LXXXIV » (23).

#### IV - EDIZIONI E RISTAMPE DEGLI SCRITTI DEL SERVO DI DIO.

Non è nostro compito illustrare la santità del Corderi, ma unicamente il suo metodo catechistico, perciò, trasvolando tutto ciò che potrebbe servire a documentare le sue virtù, passiamo senz'altro a trattare la questione dei suoi scritti. Essi sono:

- 1) La vita della Serva di Dio Anna Maria Speciali Faussona, stam-

(20) *Op. cit.*, p. 121 e 375.

(21) *Op. cit.*, p. 137.

(22) *Op. cit.*, p. 159.

(23) *Op. cit.*, p. 186.



pata in Roma nel 1731, sotto il nome del P. D. Francesco De Simone, sacerdote della Congregazione dei Pii Operai (24).

2) Regole della Congregazione degl'Ecclesiastici per la propagazione della maggior gloria del Signore Iddio ed imitazione del Suo Divin Figliuolo Nostro Signore Gesù Cristo; sotto la protezione dell'amabilissima Madre di Dio e Regina dell'Universo Maria sempre Vergine.

Con la licenza impressa del Rev.mo P. Maestro P. Girolamo Maria Fasiani Inquisitore generale di Mondovì, 1685, e con l'approvazione di Monsignor Vescovo Domenico Trucchi (25).

3) Col breve di Innocenzo XII del 18 dicembre 1693, furono stampate le regole fatte dal Corderi nella Stamperia Camerale l'anno 1700. Delle quali regole si fecero due edizioni in quello stesso anno (26). La seconda edizione è probabilmente quella che il Card. Caraccioli, Vescovo d'Aversa, fece stampare in Roma in quella stessa tipografia, facendola precedere dall'editto che egli stesso aveva dato in sul fine dell'anno antecedente per tutto il suo vescovado (27).

4) Il Card. Orsini, Arcivescovo di Benevento, si fece mandare dal Corderi una raccolta dei di lui scritti (istruzioni e regole delle Congregazioni) e li fece stampare in Benevento, coll'approvazione del R. P. Fr. Alberto Annubba carmelitano, addì 30 novembre 1702 in un libro alquanto voluminoso intitolato: « Istruzione delle Congregazioni di Carità per regolare, ed insegnare, e per fare apprendere, e praticare la Dottrina Cristiana. Dedicata a Maria Immacolatissima Vergine delle Vergini, ammirabilissima Madre di Dio, ed augustissima Imperatrice dell'Universo, e promossa dalla singolare Pietà, e somma Beneficenza dell'Eccellentissima Donna Antonia Spinola Principessa d'Avellino. Ad uso delle stesse Congregazioni e de' Parochi, ed ad Istruzione, e buona educazione de' figliuoli, e beneficio d'ognuno. In Benevento nella Stamperia Arcivescovile 1702 » (28).

5) Nel 1713 il Papa Clemente XI ordinò che si formasse un editto secondo la mente del P. Corderi, e vi aggiunse di propria mano, dopo le parole: « In oltre che d'ordine di Sua Santità si pubblicherà » le seguenti altre: « E ciascheduno che insegna la detta Dottrina sia tenuto osservarlo non ostante qualunque uso in contrario anche sperimentato utile, e di giovamento »; e lo fece stampare e pubblicare in Roma per mezzo del Cardinale Gasparo Carpegna Vicario sotto il dì 13 settembre, con il titolo: *Editto per la Dottrina Cristiana, e Catechismo* (29).

Secondo quest'editto e secondo gli altri editti fatti da Innocenzo XIII (24 ottobre 1721), da Benedetto XIII (12 giugno 1725) e da Clemente XII (15 novembre 1730), fu stabilito che i chierici non potessero accedere agli ordini senza aver partecipato a queste congregazioni; che i maestri di

(24) *Op. cit.*, p. 23.

(25) *Op. cit.*, p. 31.

(26) *Op. cit.*, p. 61.

(27) *Op. cit.*, pp. 93-94.

(28) *Op. cit.*, p. 98.

(29) *Op. cit.*, p. 115.

scuola che vi mancassero venissero puniti colla multa di due testoni a favore dell'Arciconfraternità della Dottrina Cristiana o colla privazione dell'insegnamento; e quelli che avevano assegnamento dal Palazzo Apostolico venissero colpiti colla medesima multa o con la sospensione dall'insegnamento stesso (30).

6) Appena eletto Benedetto XIII, ricordando d'aver fatto stampare a Benevento le regole del P. Corderi, le fece ristampare a Roma con questo titolo: « Istruzione per ben guidare le Congregazioni e Scuole della Dottrina di G. C., per insegnarla con metodo non solo di farla imparare a mente, ma anche intendere ed osservare da ogni sorta di persone, stampata, e pubblicata d'ordine della Santità di N. S. Papa Benedetto XIII. In Roma nella stamperia della R.C.A. 1725 » (31).

#### V - DOCUMENTI E TESTIMONIANZE DELL'OPERATO DEL SERVO DI DIO.

Prima di descrivere il metodo usato dal Corderi nel suo apostolato catechistico, ci pare opportuno fare una rassegna dei principali documenti che abbiamo potuto esaminare e che sono riportati, quasi tutti, nella parte VII della sua biografia; e questo al fine di poterne vedere subito la importanza e poterli di poi più facilmente citare senza inutili ripetizioni. Daremo ad ogni documento una lettera di cui poi ci serviremo nelle citazioni.

A) Lettera di Mons. Stefano N. Arcivescovo di Spalato in Dalmazia, diretta al Corderi in data 6 luglio 1719 (32).

B) Editto di Mons. Innico Caraccioli stampato al principio delle Regole delle Congregazioni di Carità, stampate a Roma dalla Reverenda Camera Apostolica nel 1700 (33).

C) Approvazione di Mons. Domenico Trucchi, Vescovo di Modovì, alle Regole della Congregazione degli Ecclesiastici, stampata in Mondovì il 7 gennaio 1685 (34).

D) Lettera del Corderi al P. Stefano Matteo Virginio a Fossombrone per S. Lorenzo in Campo, in data 28 agosto 1717 (35).

E) Lettera del Corderi a P. D. Giov. Pica a Fossombrone per la Barbara in data 18 settembre 1717 (36).

F) Dimostrazione alquanto copiosa e distinta dell'Opera delle Congregazioni e Scuole della Dottrina Cristiana (37).

G) Relazione della Cattolizzazione dell'Eretici delle Valli prigionieri in Mondovì (38).

(30) *Op. cit.*, p. 117.

(31) *Op. cit.*, p. 163.

(32) *Op. cit.*, p. 199; *La Sacra Scienza del Catechismo*, vol. I, pp. 278-279.

(33) *Op. cit.*, p. 94.

(34) *Op. cit.*, pp. 31-32.

(35) *Op. cit.*, p. 134.

(36) *Op. cit.*, p. 135.

(37) *Op. cit.*, pp. 235-258.

(38) *Op. cit.*, pp. 258-267.

H) Breve di Innocenzo XII per l'Ospizio dei poveri e per le Congregazioni di Carità, in data 18 dicembre 1693 (39).

I) Storia dell'antichissima Chiesa, e luogo Pio di S. Pantaleo ai Monti in Roma, e della Congregazione che era ivi fondata de' Sacerdoti Secolari sotto il titolo di S. Giuseppe, con quanto è occorso circa detta Chiesa e Congregazione fino al 1759 (40).

L) Breve di Innocenzo XII per il luogo Pio della SS. Trinità de' Pellegrini, con aggiunte le Costituzioni della Congregazione de' Sacerdoti dell'Arciconfraternità della SS. Trinità de' Pellegrini, e Convalescenti di Roma (41).

M) Relazione di già stampata in Aversa e mandatane stampe a Roma dal Vescovo Cardinale Innico Caraccioli per istanza fattegli, e fatta poi ristampare in Roma dal Papa Clemente XII col seguente titolo: « Esortazione ai Vescovi per l'ammaestramento del loro Gregge nella Dottrina Cristiana, a quali per tale effetto si comunica la Relazione venuta d'Aversa di ciò, che si praticava dal già Cardinale Innico Caraccioli zelantissimo Vescovo di detta Città, a fine che su la norma di essa possino regolare le loro Città, e Diocesi (42).

N) Editto per le Congregazioni di Carità, già stampato, e pubblicato dal Vescovo d'Avellino Mons. Emmanuele Cicatelli (43).

O) Relazione del Priore Sig. D. Giov. Domenico Marencho, Capellano del Capitolo della Cattedrale di Mondovì in Piemonte, data in quella città il 15 settembre 1734 (44).

P) Relazione, o sia Attestazione del Rev. D. Giov. Guglielmo Persenda già Arciprete del luogo della Torre in Piemonte, data in detto luogo il 24 ottobre 1734 (45). Il documento è firmato dal detto Arciprete e da 3 sacerdoti testimoni, e controfirmato da un notaio Colleggiato.

Q) Relazione dell'Abate Emanuele Filiberto Bava nativo della Città di Mondovì in Piemonte, data in Roma il 10 aprile 1734, con aggiunta dello stesso in data 10 Novembre 1734 (46).

R) Relazione, o sia Attestazione della Città di Bovino nel Regno di Napoli in data 3 novembre 1699, firmata da 13 testimoni, e con l'aggiunta d'una dichiarazione in latino del Vescovo Mons. Angelo Cerasi (47).

S) Relazione, o sia Attestazione della Città di Ariano nel Regno di Napoli tradotta dall'originale latino, e firmata da cinque notabili con a

(39) *Bullarium Romanum*, Romae 1734, tom. IX, p. 340. Breve 79.

(40) *Storia della vita*, pp. 271-308.

(41) *Bullarium Romanum*, Romae 1734, tom. IX p. 251. Breve 25.

(42) *Storia della vita*, pp. 330-334 e *La Sacra Scienza del Catechismo*, vol. II, pagine 157-161.

(43) *Op. cit.*, pp. 335-336.

(44) *Op. cit.*, pp. 337-344 e *La Sacra Scienza del Catechismo*, vol I, p. 92.

(45) *Op. cit.*, pp. 344-347.

(46) *Op. cit.*, pp. 348-357.

(47) *Op. cit.*, pp. 357-359.

capo il sindaco. Il tutto in data 15 novembre 1699. Vi è aggiunta una lettera del Vescovo d'Ariano al Corderi, in data 11 novembre 1699 (48).

T) Relazione, o sia Attestazione del luogo di Castel Fidardo nella Marca, in data 1 ottobre 1710, firmata da 7 sacerdoti, e controfirmata in data 7 ottobre dello stesso anno da un pubblico notaio (49).

U) Relazione, o sia Attestazione del luogo di Monte Cassiano nella Marca, in data 8 ottobre 1710, firmata da 10 notabili, controfirmata dal notaio colla conferma del Priore di Monte Cassiano e la firma del segretario (50).

V) Relazione, o sia Attestazione del luogo di S. Gregorio in Tivoli, in data 6 marzo 1712, firmata da 12 notabili (51).

Z) Patente dell'Università della Sapienza di Roma in Persona del Padre e Canonico D. Giov. Andrea Corderi di Visitatore perpetuo di tutte le Scuole di Lettere soggette alla medesima, distribuite per la Città in numero di circa ottanta, secondo chè se ne contano al presente; fattagli per ordine del Pontefice Clemente XI (52).

Altre testimonianze, di cui però non possediamo copia originale, ma che sono citate nella vita sono quelle dei Papi: Innocenzo XI, Alessandro VIII, Innocenzo XII, Clemente XI, Innocenzo XIII, Benedetto XIII e Clemente XII.

Dei Vescovi poi, oltre quelli sopracitati, possiamo aggiungere nominatamente: il Cardinal Barbarigo Vescovo di Montefiascone, Mons. Valeriano Chierichelli Vescovo di Ferentino in Campania, Mons. Giacomo Emilio Cavalieri Vescovo di Troja nel Regno di Napoli, Mons. Francesco Maria Caraffa Vescovo di Nola.

Testimoni poi del suo zelo e del suo metodo catechistico furono pure i vescovi di Macerata, di Tivoli, di Monte Giorgio, di Salerno, di Pescara, di Montelupone, di Albano, di Marino, di Montecasciano, di Recanati, di Loreto, d'Urbino, ecc. (53).

#### VI - NATURA E ORGANIZZAZIONE DELLE CONGREGAZIONI E DELLE SCUOLE DI DOTTRINA E DI VITA CRISTIANA.

Non è facile abbracciare d'un solo sguardo la complessa organizzazione di tutto questo sistema d'apostolato, anche perchè le relazioni che ne riferiscono non sono sempre sufficientemente chiare, ma quello che subito si può scorgere da chi legge la vita del Corderi è che egli aveva il genio organizzativo, oltre che lo zelo per l'attuazione dei suoi piani.

Già nelle costituzioni della Congregazione della SS. Trinità dei Pel-

(48) *Op. cit.*, pp. 360-362.

(49) *Op. cit.*, pp. 362-366.

(50) *Op. cit.*, pp. 366-369.

(51) *Op. cit.*, pp. 370-374 e *La Sacra*

*Scienza del Catechismo*, vol I, pp. 273-280.

(52) *Op. cit.*, pp. 375-376.

(53) *La Sacra Scienza del Catechismo*,

vol. I, pp. 106-107.

leggrini egli dimostrò ampiamente queste sue capacità organizzative, ed una certa tendenza ad arrivare fino ai dettagli, persuaso come era che solo dall'esecuzione perfetta di un lavoro ben diviso poteva derivare un successo stabile e sicuro.

Al capo VIII, per esempio, del documento *L* si hanno così divisi gli uffici dei sacerdoti: 1) Superiore; 2) Prefetto dei Pellegrini; 3) Prefetto dei Convalescenti; 4) Prefetto della Sacrestia e della Chiesa; 5) suo coadiutore; 6) Prefetto delle Cerimonie; 7) Confessore della Congregazione; 8) Correttore segreto; 9) Infermiere; 10) suo Coadiutore; 11) Padre Spirituale dell'Oratorio; 12) Correttore della lettura a mensa; 13) Ministro.

Ma veniamo alla organizzazione delle congregazioni e delle scuole, quale si deduce principalmente dal documento *F*. Innanzitutto egli parte da un principio fondamentale ed è che l'Opera delle congregazioni e scuole della dottrina cristiana è opera di N.S.G.C. e perciò del Suo Vicario in terra, di tutti i superiori ecclesiastici e di tutti i sacerdoti.

Essa non è nient'altro che l'esecuzione del mandato divino: *Euntes docete*, e come tale incombe a tutti, in primo luogo alla gerarchia e poi a tutti i membri della Chiesa.

Da questa concezione cattolica deriva l'organizzazione che s'incentra nel clero secolare, ma che chiama a raccolta tutte le forze cristiane di buona volontà precludendo e in alcune cose sorpassando, sempre però secondo lo stile dei tempi, l'attuale Azione Cattolica.

Egli distingue le congregazioni dalle scuole solo in questo, che le congregazioni abbracciano gli adulti, mentre le scuole raccolgono i giovani.

Ed una particolarità è subito da segnalarsi ed è che sia le congregazioni che le scuole non si limitano all'istruzione ma mirano direttamente all'educazione cristiana.

Onde quest'opera contiene il modo non solo d'insegnare, e rispettivamente sapere la dottrina cristiana con i suoi dogmi e precetti, ma anche il modo d'osservarla e farla osservare, e di tenere tutti e ciascuno nell'esercizio e nella fedeltà alla vita cristiana stessa coll'osservanza dei comandamenti e colla pratica delle virtù e coll'adempimento degli obblighi del proprio stato.

Il Corderi partiva da una dolorosa constatazione, che purtroppo vige anche oggi, ed è che al massimo vengono istruiti i fanciulli nel catechismo, ma questa istruzione, quando c'è, è solo intellettuale, e molte volte è solo mnemonica e non compresa. Non si insegna loro la pratica della vita cristiana e soprattutto non si fanno esercitare in essa.

Per gli adulti poi tutto si riduce a qualche predica sporadica, se pure è ascoltata, la quale *istruisce solo*, o, tutt'al più, muove per un istante la volontà al bene.

Bisogna partire invece dalla considerazione che l'ordine dato da Gesù a Pietro è quello di pascere le pecore e gli agnelli, e il pascere richiede una cura continua di assistenza, di difesa, di guida e di custodia.



Similmente Gesù nella missione data agli Apostoli specificò espressamente: « *docentes eos servare omnia* ». Questo è il compito degli apostoli e dei pastori.

Che cosa si direbbe se, in una scuola di scienze umane, ci si limitasse ad insegnare le regole e i principi come si fa nel catechismo, senza esercitare gli alunni in esse? O se, nel far apprendere un'arte, ci si contentasse d'insegnare l'uso degli strumenti, senza esigere che gli apprendisti si esercitassero nel lavoro?

Come si potrà dunque conoscere il tesoro infinito della rivelazione, e vivere la morale evangelica in tutta la sua integrità, se non si pretende che gli uditori in tutto il tempo della loro vita, in ogni stato, siano istruiti e si esercitino convenientemente?

Nè vale il dire che basta conoscere per poter praticare e che inoltre vi è l'esempio dei buoni, perchè è appunto vero il contrario.

Molti dei piccoli non hanno ricevuto nulla o quasi nulla in forma vitale.

Pochi, anche istruiti nei principi, sanno tradurli poi in pratica.

E l'esempio dei buoni, soprattutto oggi, è troppo scarso di fronte al dilagare del male. E allora è necessaria un'opera che prenda tutta la vita dei cristiani, e la custodisca e la vigoreggi: questa è l'opera delle Congregazioni.

I punti essenziali di quest'opera, possono essere i seguenti:

I. Essa deve essere nelle mani degli ecclesiastici: *a)* perchè essi hanno ricevuto principalmente il mandato divino; *b)* perchè essi si trovano dovunque, in tutti i paesi e in tutte le città; *c)* perchè non hanno altro incarico di questo, e non sono quindi assorbiti da altre occupazioni, che li distolgono dal lavoro per le anime; *d)* perchè convivono col popolo che è affidato alle loro cure e possono quindi conoscerlo meglio e aiutarlo opportunamente.

II. Tutto nella diocesi deve svolgersi sotto la direzione del vescovo, e nelle parrocchie sotto quella del parroco. Quindi l'opera è affidata al clero secolare (M).

III. A quest'opera dovranno dare il loro concorso tutti i preti e i chierici d'ogni città o luogo, con uffici proporzionati all'età, al talento, alla capacità, e poi altri uomini divoti o donne pie e zelanti, subordinatamente ai primi (M).

IV. Le scuole della dottrina cristiana devono raggiungere tutti i fanciulli, che devono essere schedati, con le schede poste in ordine alfabetico (V) e con sezioni poco numerose (dieci o dodici al massimo); e si terranno ordinariamente la domenica.

Le congregazioni dovranno tenersi in giorni ed ore determinate e distinte, almeno una volta alla settimana. Avranno come sede la chiesa parrocchiale o altra cappella od oratorio, secondo i luoghi, secondo il numero delle Congregazioni e secondo quanto è più comodo ai partecipanti.

Queste congregazioni sono distinte secondo la qualità e lo stato delle persone, in modo che siano adattate a ciascuno.

Vi sarà innanzitutto quella degli ecclesiastici, per eccitarli a vivere più santamente, e per abilitarli all'insegnamento delle scuole e alla guida delle altre Congregazioni.

Vi sia poi quella degli uomini, e le altre delle donne: e queste stesse siano ancora divise, se così richiede la grandezza del Paese, o città o parrocchia, come sarebbe la congregazione degli artefici, dei gentiluomini, dei capifamiglia, dei servi, dei poveri, dei soldati, dei contadini, degli avvocati e giureconsulti, ecc. Vi sia anche la congregazione degli ufficiali, ministri e deputati delle scuole, e delle congregazioni per esaminare quello che si fa in esse, per eccitarle e suggerire i mezzi affinché abbiano a produrre maggior frutto.

V. Si dovrà dappertutto formare un regolamento per iscritto, anzi vari distinti regolamenti, e cioè: uno di vita cristiana generale a tutti, altri d'ogni stato e grado di persone, di ogni impiego e professione, di ogni famiglia, di ogni bottega ed officina, delle carceri e galere, d'ogni adunanza di gioventù, come collegio, scuola di lettere ed altro, e questo affinché ognuno sempre vegga come si deve vivere ed operare cristianamente. Si capisce che vi dovrà essere anche il regolamento degli atti che si devono fare nelle medesime scuole di dottrina, e nelle congregazioni.

VI. Si dovranno assegnare diversi uffizi sia tra gli ecclesiastici che tra i secolari, in modo che vi siano in ogni luogo o parrocchia vari deputati a diverse cose del servizio di Dio e della salute delle anime, come sarebbe ad invigilare alle pubbliche osservanze cristiane, al contegno in chiesa e simili.

Ci dovrebbero essere gli incaricati per la recita dell'*Angelus* al suono della campana e per altre pratiche analoghe, per correggere chi spara o bestemmia, per avvicinare quelli che sono impossibilitati a prender parte alle congregazioni, ecc.

VII. Nelle congregazioni si dovrà insegnare a tutti il modo d'insegnare il catechismo, secondo le capacità e l'età dei figliuoli, insistendo perchè si facciano le interrogazioni riassuntive a fine mese, a fine trimestre, e a fine anno.

Si insegni a tenere una piccola congregazione domestica, che servirà d'eccellente sussidio alla vita spirituale della famiglia.

VIII. Pur mirando in primo luogo al bene spirituale, le congregazioni e le scuole debbono pure procurare in modo stabile il bene temporale dei poveri, mettendo in comune le elemosine raccolte a tal fine e distribuendole con giusta proporzione e giudizio. In tal modo si potrà mantenere debitamente l'alloggio per i pellegrini, l'ospedale, ecc. Si dovrà in particolar modo occuparsi di cercar lavoro ai poveri, di difendere le cause delle vedove e dei pupilli, di provveder alle fanciulle che corrono qualche pericolo, di educare gli orfani insegnando loro un mestiere, ecc.

Questa, nella sostanza, l'organizzazione dell'opera fondata dal Corderi.

Si vede dunque, e si vedrà meglio in seguito, quando avremo esaminato le caratteristiche ed i frutti del sistema, come tale opera a guisa d'una Azione Cattolica universale abbracciava davvero tutti e tutto, per un rifiorire stabile della vita cristiana in tutte le branchie della vita sociale. Era istruzione e nello stesso tempo educazione al vivere cristiano, era sussidio ai poveri, era incitamento vicendevole a tutti per perseverare nel bene.

Non per nulla il Corderi così concludeva: « Con tutto questo però e con tutto lo scopo, ed esecuzione della presente Opera, secondo che si è dimostrato, non è già, che non siano per commettersi peccati, e parecchie anime non siano per dannarsi (il che piacesse a Dio, che giunger si potesse ad impedire); perchè vi rimane sempre la libertà dell'arbitrio, del quale molti si abusano; ma non vi è chi possa negare, che con questo mezzo vi sia per essere sì nel numero de' peccati d'ogni specie, che nel numero dei dannati la gran differenza, che passa tra dieci e mille, fra cento e diecimila ».

#### VII - CARATTERISTICHE DEL METODO DEL CORDERI.

1) La prima caratteristica, come si è visto sopra, è che l'opera si occupa non solo dell'istruzione cristiana, ma anche e soprattutto dell'educazione e della vita cristiana, sia nei giovani che negli adulti.

Per questo, soleva ripetere il Corderi, bisogna che i cristiani facciano tre cose: 1) si istruiscano sulle verità da credersi; 2) conoscano in concreto quelle da praticarsi; 3) si esercitino in esse (F).

2) La seconda caratteristica è di essere un metodo universale, che abbraccia insieme tutte le categorie di persone e le impegna pubblicamente ad una professione di vita cristiana.

Egli ripeteva sovente a chi voleva operare nella vigna del Signore, che « alle pratiche cristiane e pie osservanze, specialmente pubbliche, è più facile indurvi prestamente tutti insieme molti, che pochi, perchè siccome taluno inclinato al bene talvolta pare si vergogni d'essere singolare nella bontà tra molti compagni cattivi, e bene spesso vinto da rispetto umano declina dal bene al male, così più facilmente, chi è cattivo, o men buono, si vergogna d'esser tale tra tutti gli altri del grado suo diversi da lui, e bisogna che si riduca all'imitazione loro, ovvero prenda altro partito » (54).

Quest'osservazione ha un grande valore psicologico e dimostra pure una conoscenza profonda della povera natura umana inquinata dal peccato originale.

Il liberalismo, colle sue false teorie, ha distrutto nella società moderna la solidarietà per il bene e direttamente o indirettamente ha potenziato le forze del male, mettendo i fanciulli e i deboli in condizione di non potersi

(54) *Storia della vita*, p. 22.

difendere dagli assalti dell'immoralità dilagante. E questo, oltrechè un'offesa a Dio, è anche un delitto di lesa umanità, di cui è responsabile.

3) La terza caratteristica è di adattarsi ad ogni categoria di persone facendo di ciascuna congregazione altrettante scuole di perfezione proporzionate ai singoli stati. In esse ogni persona, senza rispetto umano o soggezione, viene a conoscere i propri doveri e a trovare un clima adatto per lo svolgimento di tutte le virtù (F-M).

L'influsso per esempio della congregazione dei soldati ed ufficiali fu tale a Mondovì, « che tolse di mezzo tutti gli scandali che fino allora si avevano, e tutti intrapresero un tenore di vita così esemplare che nel loro costume parevano tanti religiosi claustrali, osservando colla medesima esattezza la vita cristiana, che la militare disciplina, mostrando una mansuetudine più che ordinaria nel perdonare l'offese ricevute, ed a compensare le loro scellerataggini con altrettante penitenze, passando più ore del giorno nel fare orazioni » (55).

4) La quarta caratteristica è di dare un codice chiaro del metodo di vita d'ogni cristiano. Secondo il Corderi « ogni cristiano deve: a) Essere istruito non solo in quello, che deve credere, ma in quello, che deve sperare, e deve operare secondo tutto ciò, che si contiene in tutte le massime, ed insegnamenti lasciati da G. C. nel S. Vangelo. b) Non tanto deve il cristiano essere istruito in modo, che solamente sappia quello, che si deve da lui operare; ma gli si deve dimostrare il modo, con cui ha da operare relativamente a quel punto, che gli si insegna, col tempo, e luogo da praticarlo. c) Si deve invigilare, acciocchè operi in questa forma, altrimenti solo sapendolo in ispeculativa, ed in confuso, per lo più o non lo sa mettere in pratica, o non si risolve a farlo. d) Debbono nella detta maniera essere istruiti tutti di ogni età, e condizione, e di continuo, essendo questa Dottrina una scienza infinita, e la natura umana sempre inclinata a lasciar il bene, ed abbracciare il male. Perciò esser vi debbono come tante scuole, dove secondo la qualità delle persone s'insegni a ciascuno la Dottrina, e vita cristiana da sapersi, e praticarsi nel proprio stato » (F).

5) La quinta caratteristica è il modo stesso di esercitarsi nelle virtù e vita cristiana sia nell'interno della congregazione che fuori.

a) Dopo aver spiegato le verità della fede, conviene far fare ad alta voce degli atti di fede in esse. Così, dopo aver proposto le verità riguardanti la vita eterna e le grazie attuali, far fare atti di speranza. E infine dopo aver esposto i comandamenti di Dio, i precetti della Chiesa, gli obblighi del proprio stato, invitare tutti e ciascuno a esprimere pubblicamente il proposito di volerli adempiere (F-G).

Questi atti e queste risoluzioni devono essere fatte e rinnovate con frequenza, individualmente e collettivamente.

b) Si occupi una parte della spiegazione a far fare atti di abborri-

(55) *Op. cit.*, p. 23.

mento e di affetto, secondo il merito della cosa, o internamente o esternamente, eccitando poi i giovani a qualche pratico esercizio in proposito. Non ci si contenti di spiegare le verità rivelate e farle bene intendere, ma si inducano tutti ad amare queste verità con sentimenti espressi e chiari, ma brevi, adattati alla loro capacità e inducenti alla pratica. Le belle amplificazioni retoriche e le belle spiegazioni diffuse ma sterili, non giovano a nulla. Ciò che si è insegnato, si deve far approvare, e si devono indurre tutti a trovare delle applicazioni pratiche, che si possano ottenere lì per lì, o in seguito, p. es.: Spiegato come si deve fare il segno della Croce, si illustrino i misteri che esso contiene, si dica per quali fini deve essere fatto, in quali circostanze, con che frequenza. Lo si integri spiegando le parole che devono essere aggiunte alla fine o al principio delle azioni, dicendo p. es.: io comincio o finisco questa azione « Nel nome del Padre, ecc. ». La ripetizione delle preghiere fatta con devozione, e il proposito esplicitamente espresso, gioveranno ad ottenere grazie da Dio di fare veramente così in appresso e nelle occasioni. All'inizio della scuola seguente si interrogino i giovani sul come hanno attuato ciò che avevano proposto. Tutto questo però sia fatto senza rimproveri, in modo da non eccitarli a dir bugie, o a fare inutili millanterie (F - G - L - O) (56).

c) Per gli esercizi da farsi fuori della congregazione o della scuola, ne parleremo più diffusamente nel paragrafo seguente, dove tratteremo dei frutti ottenuti dal Corderi col suo metodo.

6) La sesta caratteristica è che in questo modo ogni cristiano viene ad avere automaticamente un regolamento scritto da eseguire, il quale è perfettamente proporzionato al suo stato di vita e lo mette in grado di praticare lo spirito dei consigli evangelici, con incalcolabile vantaggio dell'anima sua e della vita cristiana in genere.

7) La settima caratteristica è di essere un « attivismo » *ante litteram*.

## VIII - FRUTTI DEL METODO.

Per illustrare i frutti del metodo del Corderi ci pare di non poter far di meglio che citare per disteso due delle testimonianze più significative, quella del documento V, allegando ai vari punti le citazioni delle altre testi-

(56) Una dimostrazione significativa dell'eccellenza del metodo si ha nel documento T. Esso dice: « Anche i piccolini, e piccoline di sette in otto anni, in meno di un mese, che loro si fece la Dottrina mattina, e sera, impararono il modo del viver cristiano: avendo appreso non solo le cose più importanti del Cristiano, ma quel che significano e come, e in quel luogo, e modo si debbono fare. Onde di-

cendo loro soltanto: che dovete fare la mattina nell'alzarvi dal letto? e subito alzati? e nello stare in Chiesa? nell'udire la santa Messa? nel mettervi allo studio, o al lavoro? nel mettervi, o levarsi dal pranzo, e cena? nell'andare, e stare in letto? nel fare l'orazione mentale, o vocale? e l'esame di coscienza? nel fare la confessione o comunione? nel fare gli Atti di Fede di Speranza e Carità? nel cacciar via le tenta-



monianze, e l'altra del documento G sulla conversione dei Valdesi. Si otterrà così il vantaggio non solo di presentare dei documenti storici di primaria importanza, ma di dare anche un'idea dell'entusiasmo che il metodo del Corderi seppe suscitare dovunque.

1) *Attestazione del Luogo di S. Gregorio di Tivoli riguardante il modo di insegnar la Dottrina Cristiana proposto dal Servo di Dio D. Giovanni Andrea Corderi, da essi praticato, e del frutto ricavato.*

« Noi infrascritti Ministri, ed Officiali delle Congregazioni della Dottrina, della Terra di S. Gregorio, facciamo certa fede, come essendo stato mandato in questa Terra di S. Gregorio da Monsignor Illustrissimo, e Reverendissimo Antonio Fonseca Vescovo di Tivoli il Sacerdote D. Gio. Andrea Corderi per regolare la Dottrina Cristiana solita farsi a' fanciulli, ed alle fanciulle, secondo alcuni regolamenti, ed istruzioni, coi quali la Santità di N. S. Papa Clemente XI, ha ordinato, che si regoli in Roma coll'indirizzo di detto Sacerdote, e coll'opera del sig. D. Angelo Guarneri nostro Predicatore nella scorsa Quaresima, e di noi Ministri, ed Officiali si è regolata la Dottrina nel modo infrascritto:

1° Si sono eletti li Ministri, gli Officiali, e Deputati nei loro cataloghi, e loro si è accennato brevemente, e dato anche in iscritto ciò, che deve fare ciascuno (F - M).

2° Si sono cavati dal libro dello stato delle anime i fanciulli dai cinque anni ai diciassette, e le fanciulle dai cinque sino che sono nubili e si sono scritti con ordine alfabetico in tabelle, e liste distinte per notarli quando mancano dalla dottrina, e dagli altri esercizi, ed osservanze con che si è provato, che si fanno venir tutti, e mancando alcuno, se gli può provvedere subito (M).

3° Si sono divisi gli uni, e le altre in sei classi, e ad ogni classe di fanciulli si è assegnato un Maestro, e alle fanciulle una Maestra.

4° Per tirar tutti alla Dottrina, oltre la diligenza dei Deputati, si va in processione con bell'ordine cantando le Litanie, o spirituali lodi.

5° S'insegnano da ciascun Maestro per mezz'ora, o due terzi d'ora le cose della Dottrina ai fanciulli della sua classe; e poi per altrettanto tempo si fa dal signor Arciprete, o dal signor Direttore un'istruzione pratica sopra le stesse cose insegnate nel Catechismo con modo molto più facile per farle apprendere più presto, e meglio, e con maggior gusto; ed altrettanto più efficace per farle osservare: ed acciò i Maestri sappiano insegnare più chiaramente le cose più importanti, ed utili; ed i fanciulli più facilmente le apprendano; si è prescritto un regolamento delle dette cose; onde in pochi giorni, anzi quasi subito col detto modo d'insegnare, e coll'esigere il conto, e colla vigilanza de' Deputati, loro si è fatto apprendere, e praticare più

zioni? ecc. subito rispondevano secondo le istruzioni loro date: di più, dicendo loro:

Fatene ora la pratica: tosto la facevano da se stessi senza motivar loro altra cosa ».

cose, che prima in un anno, anzi in tutti gli anni, che hanno frequentato la Dottrina (F - T).

6° Per far apprendere, ed osservare anche agli adulti le cose del Cristiano, si è istituita una Congregazione di Ecclesiastici, ed un'altra di laici, nelle quali s'insegnano le cose quasi nello stesso modo, con cui s'insegnano nella Dottrina (F - M).

7° Per ben regolare ogni luogo, che s'impedisca ogni occasione di peccato; e per far meglio apprendere, ed osservare ciò, che conviene osservarsi, si è prescritto un ordine, un regolamento, e catalogo per ciascuno. Riguardo alla Chiesa, l'ordine di tenerla pulita; quindi il regolamento per farvi venir tutti, e fargli stare, ed uscire con riverenza, e divozione: poscia quello degli esercizi da farvisi; ed il catalogo de' Deputati a farli nella scuola, nella prigione, in ogni famiglia, bottega, campagna, masserie, ecc.: e si dà anche il modo di farli osservare. In questa maniera si tolgono subito molte occasioni di peccati, e si fa osservare ciò, che si deve per vivere tutti cristianamente (F).

Si sono di più introdotti alcuni esercizi spirituali, e molte osservanze cristiane, e pie usanze di Santa Chiesa, particolarmente le infrascritte:

I. L'esercizio del Cristiano nella Chiesa di S. Gregorio ogni mattina alla prima Messa, e l'esame di coscienza ogni sera prima dell'*Ave Maria*. E dal primo giorno, che fu il 14 febbrajo sino al presente li sei marzo vi è concorso la maggior parte del popolo: e si dice anche la Messa all'alba, secondo è stato solito a dirsi nel passato (M - O - T).

II. Le Feste si è frequentata quasi da tutto il popolo la Messa Parrocchiale; la Predica; la Dottrina, il Vespro, il Rosario, e la Congregazione spendendo quasi tutta la festa in Chiesa (M - O).

III. Si sta anche con gran riverenza in Chiesa, e gli uomini distinti dalle donne (G - O).

IV. Il SS. Sacramento agli infermi è accompagnato molto più, e con maggior decoro; e si dicono le Litanie, mentre si comunica l'infermo (M).

V. Si è introdotto il darsi ogni giorno alla Messa Parrocchiale i tocchi dell'elevazione dell'Ostia, e del Calice, e li tocchi dell'agonia del Signore alle ventun'ora: e ai detti tocchi, e al segno dell'*Ave Maria*, che già si dava alla mattina, al mezzogiorno, e alla sera, s'inginocchiano tutti, in qualunque luogo si trovano, a dire le solite orazioni (F - M - T - U).

VI. Si è introdotto il recitarsi in tutte le famiglie ogni sera la terza parte del Rosario, e nelle campagne (M - T - U).

VII. Si cantano lodi spirituali in luogo delle profani canzoni (M - R - T).

VIII. Si dice per saluto nell'incontrarsi, e licenziarsi, e per correggere chi dice, o fa qualche male: *Sia lodato Gesù Cristo*: con che si mutano, e si sono mutate molte imprecazioni, e parole cattive in lodi, e benedizioni di Dio (A - M - O - T).

IX. Si sono animati tutti generalmente ad accostarsi alla Comunione; e l'hanno ben tre volte praticato con risoluzione di continuare a fare così

ogni mese; oltre a quei più devoti, che si accostano ad essa con maggior frequenza (O - R - U).

X. Si tiene l'acqua benedetta nelle case, e botteghe, e si benedicono nell'andare, e levarsi da letto, e nell'entrare, ed uscir di bottega (M).

XI. Si suole offerire l'opera a Dio prima di cominciarla dicendo: « Signore, vi offerisco quest'opera alla maggior vostra gloria: *In nomine Patris* etc. ».

Queste, ed altre osservanze cristiane prescritte ne' suddetti regolamenti, che nel principio parevano difficili a praticarsi, con somma facilità, e con molta consolazione, pace, ed unione universale si sono quasi subito dalli 14 febbrajo sino al presente li sei marzo praticate, con isperanza, che abbiano da continuarsi, e sempre più crescere per l'avvenire con i mezzi, e i modi facili, ed efficaci lasciatici dal suddetto Sacerdote Gio. Andrea Corderi. In fede di che noi infrascritti abbiamo sottoscritta la presente, ec. questo li 6 marzo 1712 (M - T).

ORAZIO ROSSO Arciprete della Terra di S. Gregorio di Tivoli - ANDREA MARCHETTI Curato della Chiesa di San Biagio - DOMENICO CIMALLI Governatore delle Terre di S. Gregorio, e di Casarpi - GIUSEPPE PETRONSELLI Ministro di S. E. - ANTONIO VACCARI Medico di San Gregorio ec. ec.

Confermano ciò con altra simile loro attestazione sotto il 28 maggio anno suddetto 1712 ».

Tale testimonianza è davvero un documento di valore eccezionale; ma non meno eloquente sono gli altri documenti che non abbiamo potuto citare per disteso. Ci permettiamo solo di segnalare ancora alcuni particolari, che rivelano il fervore davvero straordinario, che il Corderi aveva suscitato dovunque.

« Il profitto poi seguito per il grande zelo del Sig. Teologo G. A. Corderi resta inesPLICABILE. Li sacerdoti erano sì ben ordinati nel suo interno che tenevano sempre fissa nella lor mente la presenza di Dio, e trovandosi l'un l'altro, si domandavano: E il negozio? sotto intendendo la detta parola proferta con voce mediocre se vi era nell'interrogato la Presenza di Dio? ed in caso che questa rispondesse di non averla, l'interrogante mandava l'interrogato a recitare qualche breve orazione nella Chiesa, o ad eseguire qualche breve penitenza (O - P).

La mattina a buon'ora si udivano letture Spirituali sì nelle case private, che nelle botteghe. Nelle Chiese si recitava sempre l'Esercizio del Cristiano alla prima Messa, e da tutti quivi si faceva un'ora di meditazione, e poi chi andava al suo travaglio, e chi ai suoi negozi, e sempre tenevano la mente a Dio » (O - T).

2) *Relazione della Cattolizzazione degl'Eretici delle Valli prigionieri in Mondovì.*

« Essendo noi Ecclesiastici fratelli della Congregazione dell'amabilissima Madre di Dio, e Regina dell'Universo Maria sempre Vergine qui sottoscritti deputati da Monsignore Illustrissimo e Reverendiss. Vescovo Reve-

rendissimo P. Inquisitore, ed Illustrissimo Signor Governatore della presente Città alla conversione, e catechismo degl'Eretici delle Valli di Lucerna, San Martino, e Perosa prigionieri nella Cittadella di detta Città, e di presente per la di Dio grazia tutti Cattolizati; d'ordine e comando del suddetto Reverendissimo P. Inquisitore richiesti a fare una Relazione distinta di quanto è occorso nel catechizzare che abbiamo fatto con li suddetti prigionieri, e della diligenza che abbiamo usata nell'istruirli nella Fede Cattolica, in nome di verità diciamo, ed attestiamo.

Primo, che portatosi tre di noi a visitarli la stessa sera che giunsero, che fu alli quattordici di Maggio del corrente anno, cominciassimo a dir ad alcuni qualche parola d'esortazione; ma conoscendo esser più efficaci l'Orazioni, che le ragioni per ottenere da Dio la loro conversione, si fece ricorso all'Orazioni di molte Persone devote; indi abbiamo continuato ogni giorno ad esortarli ed istruirli, e per lo più coll'ordine, e modo seguente.

Assegnata ad ogn'uno di noi una, o più stanze, ci portavamo ogni mattina prima che sortissero dalle stanze, e la sera ritirati prima che si mettessero a dormire, a far recitare da quelli che s'andavano disponendo l'Orazione dell'Esercizio Cristiano con un'*Angele Dei* alli SS. Angeli Custodi, ed un *Gloria Patri* alli Santi, aggiungendovi qualche breve istruzione degl'Articoli e principali Misterj di nostra Santa Fede Cattolica, Apostolica, e Romana; il che si è seguitato sempre finora universalmente da tutti; recitandosi ora di più la sera la terza parte del Rosario.

La mattina circa le dodici ore ricevuto che avevano il pane si dividevano gl'Uomini dalle Donne; ed uno di noi faceva il Catechismo sopra gl'Articoli, e Misterj di nostra Santa Fede agl'Uomini già disposti, ed altro alle Donne, ed altro a Figliuoli, insegnandoli l'Orazioni, ed istruendoli del modo di ben Confessarsi, e Comunicarsi.

Tra le quattordici, e quindici ore si è fatta molte volte dal Molto Rev. P. Madio della Compagnia di Gesù con gran zelo la Predica universalmente a tutti, il quale parimenti come anche alcuni altri Padri della medesima Compagnia varie volte in altri tempi si sono portati ad esortarli ed istruirli, e confessarli: ora invece della Predica, quale se li fa anche qualche volta da alcuno di noi, recitano la terza parte del Rosario.

Circa l'ora del Vespro uno di noi continuamente per il spazio di due mesi e più, fino che si sono tutti convertiti, sempre ogni giorno dopo averli fatti recitare alcune Orazioni vocali, ed eccitato in essi alcuni Atti ferventi e devoti, acciò più efficacemente impetrassero dallo Spirito Santo lume di ben'intendere le Verità Cattoliche, e disingannandoli de' loro errori, dando campo, e libertà a tutti, ed ad ognuno d'espore li loro dubj, opinioni diverse, e pretese ragioni, per maggiormente poterli convincere; ed acciò li più semplici e rozzi non potessero esser pervertiti da varj altri che perseverando ostinati procuravano di nascosto dissuaderli di quanto li era stato insegnato. Ben'intese le Verità glie le faceva confessare più volte pubblicamente, ed ora da questo, or da quello, e poi da tutti insieme con non poca confusione

degli ostinati, li quali restando convinti dalle ragioni, e dalla confessione de' suoi medesimi (alcuni de' quali talora rimproveravano fino li proprj parenti, che non intendessero le Verità, o che intese non le volevano abbracciare; e perciò cercavano anche d'essere da essi divisi di Stanza) non sapendo più che rispondere affatto convinti s'ammutolivano. Dopo s'è continuato a farli più volte da alcuno di noi la Dottrina Cristiana.

Finito il discorso di nuovo si faceva nel modo sopra descritto il Catechismo, e s'insegnavano l'Orazioni da tre di noi agl'Uomini, Donne, e figliuoli; quando però sono stati la maggior parte cattolizzati, e ben'istruiti in modo, che sino ai figliuoli di sei o sette anni recitavano francamente l'Orazioni dell'Esercizio Cristiano, e rispondevano bene alli quesiti che se li facevano sopra gl'Articoli, e Misterj principali di nostra Santa Fede; dopo il discorso si recitava da tutti insieme la terza parte del Rosario, la quale poi s'è sempre fin'ora recitata ogni giorno.

Gli infermi poi si sono sin'ora visitati almeno da alcuni di noi più volte al giorno, e non sol consolati con brevi ed amorevoli esortazioni, ma anche soccorsi nel miglior modo a noi possibile con limosine da noi mendicate per la Città, e procurate altrove, e tanto più assistiti nella lor morte, e muniti de' Sacramenti della Chiesa.

Tutto questo nostro operare ha avuto la benedizione dal Cielo d'esser approvato dall'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Vescovo, il quale avendo nel Suo pastoral'Uffizio pari zelo, e sollecitudine della salute di questi poverelli, che dell'altre anime a Se commesse, mandò più volte a chiamare alcuno di noi per intendere il modo, e le vie che tenevamo per il loro aiuto, e salute, aggiugnendoci opportunamente prudentissimi avvisi, e consigli per operare con più bene spirituale de' medesimi, e maggior gloria di Dio: onde vedendo che la mano secreta del Padre delle Misericordie lavorava a profitto de' miserabili, isfogò il suo giubbilo che ne concepì, contribuendo senza nè anche ora essere stanco ben copiose limosine; il che ha fatto anche più volte il Reverendissimo Suo Signor Vicario Generale che veramente in quest'affare come negl'altri s'è dimostrato in fatti e parole il braccio destro del Vescovo.

Ma perchè l'infedeltà ed incostanza di tal sorta di gente ci dava molto a temere, che o fingessero di convertirsi per speranza, che se gli restituissero i loro beni, o si facesse alcun'altra grazia da S. A. R., e ci stava molto a cuore per il desiderio della loro eterna Salute che facessero una vera, e permanente conversione, non solo non s'è mai da alcuno di noi, o da altro da noi noto promessa alcuna grazia, o beneficio temporale, ma si è più volte pubblicamente, e privatamente protestato, che non pensassero, che abiurando, S. A. R. li dovesse restituire i loro beni, nè far'altra grazia; il che prima che si cattolizzasse alcuno di essi li fu anche detto da alcuni Uffiziali di S. A. R., e specialmente dall'Illustrissimo Signor Governatore, il quale unendo al suo magnanimo cuore non meno un Santo zelo verso l'Altissimo Iddio, che inviolata fede al Regio Principe deve certamente aver una gran



parte in quest'Opra, per la felice riuscita della quale non solo ci ha animati nel principio, ma successivamente fin'al fine con sua autorevole assistenza, e liberali limosine; anzi se li fece sapere, che restando ostinati nella lor falsa religione, non se li farebbe fatto per questo alcun'aggravio; ma se abbiurando, e cattolizandosi fossero di nuovo poi ricaduti nell'eresie, sarebbero stati severamente castigati, anche con la pena di morte; e quel che è peggio con maggiori castighi da Dio, e pene più atroci nell'Inferno: per il che doveano cattolizarsi a solo fine di piacere, e servire a Dio, e salvar l'anime loro; il che gl'era anche seriamente intimato, e replicato dal Reverendissimo P. Inquistore nell'abbiura, ed essi rispondevano liberamente, che solo perchè conoscevano la verità a fine di salvar le loro anime non solo erano pronti ad abbiurar l'eresie da essi per il passato tenute e credute, ma allora più volte con sentimento le detestavano, ed esclamando protestavano di voler piuttosto morire, e lasciarsi far'a pezzi, che più apostatare dalla Vera, e Santa Fede Cattolica, e Romana.

E per maggiormente toglier via ogn'ombra di pericolo che si convertissero per motivo umano, ed interesse temporale, o per timor servile; quantunque trattando di Religione gli abbiamo trovati non solo universalmente liberi, ma molti di essi assai petulanti; quando talvolta qualche figliuolo o Donna mostrava, nel farsi ascrivere per la Cattolizzazione, di convertirsi perchè si convertiva il suo Padre, o Marito, non s'ammetteva sin'a quando che s'offeriva con dimostrazione di puro zelo della gloria di Dio, e propria eterna Salute; e quando se li facevano limosine, senza alcuna parzialità si trattavano tutti egualmente tanto gli ostinati, che li Cattolizzati, e disposti; e se tal'ora occorrendo qualch'ombra di minimo scandalo ci conveniva opporsi con qualche correzione, e severità, si mostravano molto più rigorosi contro li Cattolizzati, che contro gl'altri; usando in questo con tutti non solo grande circospezione, visitandoli spesso nelle loro camere, massime la sera, e deputandole persone trà essi più fidate e anche altri che in nostra assenza n'osservassero gli andamenti per li pericoli che peraltro non si potevano affatto togliere, ma anche qualche minaccia, e rigore per non tralasciar mezzo alcuno in divertir molti peccati, che potevano facilmente commettersi: peraltro non si faceva agl'indurati alcuna minaccia, ingiuria, o aggravio, ne si permetteva che se li facesse da altri; supplicando noi li Signori Uffiziali a lasciar liberi alcuni, allora chè intendendo, e trovando essi Signori, che non contenti di restarsene pertinaci nella loro infedeltà cercavano con privati colloqui di prevertir gl'altri, giudicando necessario di separarli acciò non infettassero i Buoni, volevano rinchiuderli in più strette prigioni: applicandosi noi peraltro con tanta maggior sollecitudine e cura a divertir un tanto male senza che essi dovessero patir maggior danno. Nè meno se gli mostravamo importuni con troppo frequenti inviti, ed esortazioni, o dispute private, per timore che queste servissero piuttosto ad irritarli a far molti atti di disprezzo della nostra Santa Fede, e maggiormente indurarli nella lor pertinacia; ma sol talvolta, e ben di raro con qualche breve parola amorevole li suggerivamo

le Verità, e gli invitavamo alla nostra Santa Fede in maniera che non dispregzassero nè il nostro ministero, nè la nostra Cattolica Religione, essendo però tanto più solleciti di supplicarli dal Signore Iddio con ferventi ed assidue Orazioni, e penitenze procurate da molte buone Anime, la grazia di ravvedersi de' loro errori; come finalmente S. D. M. si è compiaciuta per Sua Misericordia, e meriti della Sua ammirabilissima Madre e Regina nostra Maria sempre Vergine concederli, essendosi finalmente tutti convertiti alla nostra Santa Fede, eccettuatone uno fuggito, ed altro morto nella sua ostinazione; e da alcuni di noi confessati due, o tre volte, e Comunicati dal Molto Reverendo P. Priore di S. Domenico mandato dal Reverendissimo P. Inquisitore, il quale gli ha anche fatto alcuni molto ferventi discorsi.

Di più venendo spontaneamente a farsi ascrivere per la Cattolizzazione per maggiormente provare le loro buone volontà, e fedeltà si sono più volte tutti in diversi tempi descritti; differendo alcuni giorni dopo esser stati ascritti il presentarli al Reverendissimo P. Inquisitore, nè conducendoli se non venivano con dimostrazioni di Fede sincera a farsi di nuovo ascrivere ed ascritti altra volta per qualche giorno li prolungavamo ancora l'andata sino a chè finalmente con triplicate e più istanze ci davano indizio della loro costante volontà nella Santa Fede.

Nè di tal nostra circospezione, e possibile diligenza da noi usata fu contento il Reverendissimo P. Inquisitore; al pari del zelo con cui animandoci ci ha molto accesi, e con suggerirci anche motivi, e mezzi da praticarsi da noi per meglio conseguir il suo intento, e nostro desiderio ci ha istruiti, è stata la sua prudenza, e cautela; mentre prima d'ammettere alcuno alla Cattolizzazione, ha differito qualche settimana sino chè accertato più volte da noi della loro buona volontà, e costanza, massime manifestata, ed approvata dalla buona disposizione di tutti quelli che morivano; li quali benchè non avessero ancor giudizialmente abiurato avanti il medesimo ad ogni modo dimostravansi ben confermati nella nostra Santa Fede, e ben disposti sino all'ultimo della lor vita, detestavano ed abiuravano l'Eresie loro a noi specialmente deputati dal Reverendissimo P. Inquisitore, e si confessavano de' loro peccati; invocavano spesso in loro ajuto Gesù, e Maria non solo in nostra presenza, ma anche in assenza, come ci hanno riferito i loro parenti, e coabitanti; domandavano con sentimento, ed umiltà i Santi Sacramenti di S. Chiesa, e li riceveano con gran loro soddisfazione; baciavano con somma tenerezza e riverenza il Crocifisso; chiamavano, ed amavano d'esser da noi assistiti fino al fine della loro vita.

Per il che il Reverendissimo P. Inquisitore si mosse ad ammetterli alla abiura, non tralasciando però egli ogni diligenza in esplorare, e provare le loro buone volontà, interrogando ognuno in particolare distintamente sopra ogni capo con sua grave fatica, e non minor merito; facendoli recitare le Orazioni, ed intimandoli seriamente le pene suddette ec.

Quest'è quanto potiamo in verità narrare, e che possono attestare non solo li Cattolici, ma alcuni delli Signori Uffiziali, e Soldati, ed altri che si

sono trovati più volte presenti. Del che tutto ne sia lode al Signore Iddio, ed onore alla sua ammirabilissima Madre e Regina dell'universo Maria sempre Vergine, per la di cui protezione riconosciamo una tal Conversione; e qual'umilmente preghiamo ad impetrare dal Suo Divino Figliuolo a questi poveretti la Santa perseveranza nella Santa Fede, e Divina Grazia, come speriamo abbia ottenuto a quelli che sono morti; mentre trà cento e trenta che sono morti, tutti gli Adulti con sincera espressione di somma loro allegrezza d'essersi Cattolizzati ci hanno dato segno sino alla morte di viva Fede, e Pietà cristiana, e speranza della loro eterna Salute; ed ad ottenerla noi un vero Zelo Apostolico, e degno d'un'Ecclesiastico, che è di spender, e consumare la nostra povera e miserabile vita in servizio di S. D. M. e propagazione della nostra S. Madre Chiesa Cattolica, Apostolica, e Romana e salute delle Anime.

In fede del che ci siamo sottoscritti. Mondovì li Ventidue di Novembre Mille secicento Ottanta sei.

GIO. ANDREA CORDERI attesto come sopra.

AGOSTINO LUIGI FORMELLO attesto come sopra.

BERNARDINO MARIA SIBILLA attesto come sopra.

GIO. BATTISTA FILIPPONE attesto come sopra.

GIO. DOMENICO MARENCHO attesto come sopra.

CARLO LORENZO RINALDO attesto come sopra.

TEOBALDO ANTONIO MANCARDO attesto come sopra ».

*Dominicus Truchius Dei, et Apostolicae Sedis Gratia Episcopus  
Montis Regalis, et Comes etc.*

« Universim fidem facimus, et in veritatis verbo attestamur, superscriptum perillustrem et admodum Rev. D. Joannem Andream Corderium Sacrae Theologiae Doctorem, et Lectorem, admodum R.R. Capuccinarum Civitatis hujus Confessarium Ordinarium, Virum integerrime vitae, in audiendis Sacramentalibus Confessionibus, et visitandis infirmis summo opere assiduum, in Concionibus tam quadragesimalibus, quam per annum, nec non Missionibus sedulo sese exercentem, ac spiritualibus exercitiis tam erga Clericos ad Ordines promovendos, quam Seculares probatae vitae saepe saepius incumbentem maximo cum Divini Cultus, et Animarum Salutis zelo, non mediocrem in Catechizandis Hereticis Vallium Lucernae, S. Martini, et Perosiae in arce presentis Civitatis detentorum, de mandato Nostro sustinuisse laborem, et incommodum una cum antescriptus R.R. Fornello, Martinoto, Sibilla Sacerdotibus, Filippone, Marengo, Rinaldo, et Mancardo Clericis Sacrae Theologiae professoribus, morum integritate praeditis, ipsius collegis, et maxima cum hujus Civitatis, et Civium admiratione illorum omnium Conversionem, et ab haeretica pravitate recessum, Omnipotentis

Dei gratia opitulante, et Deiparae semper Virginis auxilio brevi tempore obtinuisse. Et cum veritas sic se habeat ideo has Nostras manu propria firmatas per Secretarium Nostrum infrascriptum fieri, et subscribi, sigilloque Nostro debite communiri jussimus. Datum Monte Regali die penultima mensis Decembris Anno Millesimo Sexcentesimo Octuagesimo sexto.

DOMINICUS Episcopus Montis Regalis

Locus † Sigilli.

BUTIS Secretarius ».

#### IX - CONCLUSIONE.

Dopo aver presentata la figura incomparabile di questo Servo di Dio e averne brevemente delineato la vita, gli scritti e le opere, dopo aver soprattutto messo in rilievo il suo metodo catechistico, metodo geniale e poderoso, che produsse frutti di bene incalcolabili, ci pare di poter raccogliere a modo di conclusione, alcune osservazioni che possono valere anche oggi:

1) Bisogna convincersi che non basta insegnare la dottrina, ma bisogna insegnare in modo completo e concreto come si deve vivere la vita cristiana.

2) Non basta la teoria e l'esempio, ma, a causa della fragilità della natura decaduta, occorre tutta una coordinazione di forze vive per stimolare tutti pubblicamente ad una grande vittoria sul rispetto umano.

3) Occorre unire, in unità di intenti e di esecuzione, tutte le associazioni cattoliche per coordinare gli sforzi in vista della meta comune, in modo da agire dappertutto.

4) La divisione per categoria è un'esigenza inderogabile.

5) Tutto è mosso dallo zelo e dalla santità, ma tutto è sostenuto da una valida organizzazione.

6) Gli ecclesiastici sono la molla di tutto, e se non sono santi non otterranno nulla.

Terminiamo con l'augurio che gli studi di storia della catechetica abbiano a svilupparsi sempre più, a scoperta di tesori di metodo perfettamente dimenticati, ad approfondimento della tradizione pastorale, ad ammaestramento delle generazioni nuove, che presumendo un po' troppo della loro scienza, hanno dimenticato l'esperienza cristiana dei loro padri.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

## IL CONGRESSO DI FILOSOFIA NEL QUARTO CENTENARIO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

In occasione delle celebrazioni quadricentarie della sua fondazione, la Pontificia Università Gregoriana, nella cornice di altre grandiose assise scientifiche, non mancò di organizzare un Congresso di Filosofia (13-17 ottobre 1953) che riuscì interessante per la scelta dei temi, imponente per il numero di intervenuti, brillante nell'esito finale. La Gregoriana, nella storia della filosofia Scolastica, e particolarmente del Neotomismo, ha sempre avuto una parte di primo piano. Il Congresso veniva implicitamente a mettere in risalto le sue benemerite storiche nel campo della filosofia e nello stesso tempo a segnare nuove mete allo studio di una disciplina così fondamentale. Sebbene praticamente circoscritto all'ambiente della Neoscolastica, e in particolare del Neotomismo, ebbe carattere internazionale, come internazionale è il carattere dell'Università.

Prescindendo dalla seduta inaugurale e da quella conclusiva, il Convegno durò tre giorni interi. Per ogni giorno un tema, per ogni tema un relatore e un numero più o meno grande di comunicazioni, distribuite fra la mattinata e il pomeriggio, seguite in ultimo dalla discussione.

La *prima giornata* fu consacrata al problema delle « caratteristiche della prova dell'esistenza di Dio ». Relatore principale Mons. L. De Raeymaeker sul tema: « Il carattere speciale della prova dell'esistenza di Dio ». L'ascoltatissima relazione dell'illustre preside dell'Istituto Superiore di Filosofia di Lovanio, constatata l'esistenza di non poche controversie circa il valore delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, delineava le condizioni fondamentali della sua validità; condizioni che additava nei tre concetti di *infinito in perfezione*, di *essere* e di *causa*. Tutta la magnifica dissertazione s'attardava su questi concetti. Dopo aver tratteggiato la storia del concetto dell'infinito, da Plotino all'esistenzialismo, ne enucleava il significato connettendola con quella di un ricco concetto dell'essere, com'è inteso da S. Tommaso, quale pienezza onnincludente, rispetto alla quale tutto è potenza. Nel seno dell'es-



sere, così concepito, si opera il passaggio dall'effetto alla causa, destinato a chiarire il rapporto fra finito e infinito. La genuina nozione dell'essere non si trova nella filosofia occidentale recente, e non si trova sempre nella scolastica, si trova invece in S. Tommaso ed è questa nozione che distingue la sua metafisica da qualsiasi altra. L'esse è il principio di ogni realtà e di ogni intelligibilità, ed ha valore veramente assoluto. Solo a condizione di partire da questa concezione dell'essere è possibile e valida la prova dell'esistenza di Dio. Solo così è possibile chiarire il rapporto fra il finito e l'Infinito. Particolare importanza nell'ascesa tomista a Dio ha l'esclusione della serie di cause finite.

La vigorosa, chiara, ricca esposizione di Mons. De Raeymaeker, avvinse gli uditori in modo straordinario.

Seguirono le comunicazioni. Il P. Defever S. J., professore alla facoltà teologica dei PP. Gesuiti di Lovanio, trattando il tema « La trascendenza nella prova dell'esistenza di Dio », fece rilevare come l'attività affermatrice dell'intelligenza, che di per sé è aperta a tutto l'essere nella sua pienezza, si trovi nel medesimo tempo attuata e imbrigliata dall'oggetto finito e quindi tenda a trascenderlo con tutto lo slancio della sua natura. È dunque caratteristico della prova di Dio *trascendere il finito* sia oggettivamente sia soggettivamente. Il prof. B. Welte, dell'Università di Friburgo (Svizzera), dissertò sulla « dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio e la fenomenologia della religione ». Sembrò agli uditori che la sua comunicazione rimanesse troppo influenzata dalla fenomenologia e dall'anti-intellettualismo. Tuttavia ebbe osservazioni di vivo interesse.

Chi scrive parlò dell'« inquietudine psicologica nelle prove tomiste dell'esistenza di Dio », cercando di chiarire come l'agostiniano *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!*, venga da S. Tommaso assimilato e decifrato come inquietudine dell'intelletto, della volontà, del sentimento, senza tuttavia asservire mai l'intelletto né al sentimento né alla volontà. Ciò importa il valore degli argomenti psicologici che alcuni Scolastici incautamente negano, e la necessaria connessione fra argomenti psicologici e argomenti cosmologici.

Il P. Giacon S. J., professore all'Università di Messina, mise in risalto la semplicità e la complessità della prova dell'esistenza di Dio, connettendola con la semplicità e la complessità della nozione dell'essere, nel seno della quale la prova si sviluppa.

Un tema affascinante svolse il P. Arnou, S. J., decano della Facoltà filosofica della Pontificia Università Gregoriana e regolatore del Congresso: « Disinteresse e trascendenza ». Partendo da Brunschwig, che tanto ha insistito su questo tema, l'oratore concludeva affermando che nel richiamo del B. vi è un profondo aspetto di verità, nel senso che nella prova dell'esistenza di Dio è necessaria una totale espropriazione di sé nel riconoscimento della nostra totale dipendenza da Dio. Ma è un'espropriazione che arricchisce, chi si spoglia del proprio egoismo, della stessa ricchezza di Dio.

L'ultima comunicazione fu quella di F. Gaudioso, professore nel Seminario di Catania: « Per la storia a Dio ». Sebbene esposta con esagerato accento oratorio, questa comunicazione, a nostro modo di vedere, è di grande interesse. L'A. vuol costruire un nuovo argomento per provare l'esistenza di Dio, partendo dalla storia umana, presa nella sua totalità e unicità, in quanto è continuo progresso verso il meglio. L'argomento si potrebbe enunciare: *ex ordine historiae humanae*. Gli fu obiettato un eccessivo ottimismo quasi disconoscesse il regresso e il disordine che talora senza dubbio è presente nella storia. Il relatore rispose bene che la storia va presa nella sua totalità, non nei suoi particolari. Tuttavia si poteva anche rispondere che il regresso e il disordine, di fatto, ridonda sempre al servizio dell'ordine e del progresso. In definitiva è il trionfo del bene sul male, nonostante la temporanea ed effimera ripresa del male. In questa linea l'ottimismo, temperato con la metafisica tomista del male, crediamo possa e debba essere sostenuto.

La discussione di questa prima giornata ristagnò in un dialogo fra il P. Isaye e Mons. De Raeymaeker. Il primo insisteva nel volere una coincidenza fra l'intuizione dell'essere e l'intuizione del divino. È il punto di vista dei discepoli del P. Maréchal, secondo cui l'intelletto non è facoltà dell'essere se non in quanto è facoltà del divino. Le risposte di Mons. De Raeymaeker furono convincenti. Tuttavia alla scuola del Maréchal non si può negare un grande fascino e una grande anima di verità, nel senso che, almeno *implicitamente*, non si può attingere l'essere senza attingere Dio.

La seconda giornata del Congresso aveva come tema: « Contributi dell'esistenzialismo allo studio della metafisica ». Per una curiosa coincidenza quasi tutte le comunicazioni ebbero per oggetto la metafisica di Heidegger. Il motivo di questa coincidenza si deve certamente ricercare in un'espressione felice del P. Fabro: nessuna filosofia contemporanea presenta per un metafisico maggior interesse e maggior ambiguità.

Relatore principale fu il P. Picard O. F. M., professore all'« Antonianum », sul tema: « La posizione della filosofia di M. Heidegger di fronte al problema metafisico ». Il grande errore della filosofia occidentale, secondo lo H., è stato quello di confondere l'essere (il *Sein*) con l'essente (*Seiend*). Tutto il suo pensiero è dunque orientato verso questa distinzione, (distinzione ontologica). Tuttavia è impossibile conoscere il senso di questa distinzione, perchè l'essere si nasconde dietro un muro impenetrabile di mistero. Impossibile dunque attingere il principio dell'essente perchè diviene per noi segno indecifrabile. Quella heideggeriana è un'ontologia completamente negativa. Lo stesso concetto dell'uomo che da una parte è custode e pastore dell'essere, dall'altro diviene il luogotenente del nulla, inclina verso il nullismo. La filosofia di H. è suscettibile di aperture di sommo interesse. Che cosa dobbiamo pensare? La nostra attesa può essere un'attesa fiduciosa o piuttosto di fallimento? Il P. Picard, che nel 1946, si mostrava piuttosto ottimista, ora inclina verso una risposta negativa.

Seguì l'esposizione del P. Naber sul tema « Verità e pensiero-essere in

Heidegger ». L'oratore riportava la concezione della verità heideggeriana al noto aforismo eleatico: *idem est cogitari et esse*. Nel resto riecheggiava e ribadiva le cose già dette dal P. Picard.

Per una valorizzazione tomista del pensiero di Heidegger parlò molto efficacemente ed acutamente il P. Lotz, S. J., professore nella medesima Pontificia Università Gregoriana. Con la sua profonda conoscenza del pensiero di Heidegger e la non meno profonda conoscenza delle dottrine tomiste, seppe far vedere, con rara abilità, quanto sia antico il fondo buono di Heidegger e quanto moderno il fondo sostanziale del tomismo. Dalla dottrina heideggeriana egli seppe ricavare la dottrina dell'analogia e quella della causalità, dell'*ipsum Esse*.

Il P. Fabro sviluppò il tema: « Il problema di Dio nell'ultimo Heidegger ». Lo H. si sdegna quando il suo pensiero viene interpretato in senso ateistico o in senso nullistico, rivendicando a sè d'essere l'assertore più radicale dell'esigenza teologica. Sdegna pure la definizione di uomo come *animal rationale*, perchè l'uomo è *essere intelligente*, aperto all'Essere, più che nessun altro, vicino all'Essere come nessun altro. Solo l'uomo è capace d'avere il senso del sacro. Ed è in questa sfera misteriosa del sacro, dell'*abditum*, nella quale appaiono tutte le cose, che la dottrina di H. acquista il fascino teologico. Tuttavia quell'*esse ipsum*, non è l'*ipsum esse subsistens* della nostra filosofia, ma sembra piuttosto l'atmosfera in cui si muove lo spirito. Non si vede come lo H. possa aprirsi alla trascendenza. Il suo pensiero presenta senza dubbio lati negativi e lati positivi tali da renderlo di sommo interesse, ma anche sommarmente ambiguo.

Il P. Marc, S. J. professore all'Istituto Cattolico di Parigi autore di notevoli opere di filosofia, parlò di storia e di metafisica, mettendo in rilievo come non sia difficile cogliere, sotto i fatti storici e specialmente partendo dalla natura dell'uomo, le strutture metafisiche che la governano, specialmente la legge dell'amore.

Il P. De Vos, O. P. Professore nel Pontificio Ateneo Angelicum, istituì un confronto fra la concezione heideggeriana della verità e quella tradizionale, rilevando la dialettica della *coincidentia oppositorum* presente in quasi tutti gli esistenzialisti.

Il Prof. Giorgio Giannini, del Pontificio Ateneo Lateranense, riferì sulla « nozione di possibilità nell'esistenzialismo di Nicola Abbagnano », facendo risaltare come la « possibilità » dell'A. si risolva, di fatto nella necessità e conduca all'assurdo.

Il grande numero delle comunicazioni ridusse al minimo la possibilità di discussioni sui temi svolti.

La terza giornata fu dedicata al problema della « Cosmologia di fronte alla scienza moderna ». Relatore principale fu il P. Beda Thum O. S. B., Professore all'« Anselmianum » di Roma e all'Università di Salisburgo. L'argomento che fu centro delle relazioni e comunicazioni e che animò le discussioni fu quello dei rapporti fra fisica, cosmologia e metafisica. Notevoli furono

le chiarificazioni apportate dal Prof. R. Masi, del Pontificio Ateneo Lateranense, e dal P. F. Selvaggi, Professore alla Gregoriana, segretario generale del Congresso. Il prof. Masi dissertò sui metodi della fisica. È proprio da questo punto di vista che si facilita la via alla distinzione dei rapporti fra cosmologia e fisica. Il P. Selvaggi, facendo sua la posizione del suo predecessore sulla cattedra di Cosmologia alla Gregoriana, P. Hoenen, dopo aver invitato l'assemblea a tributargli un fervido omaggio, sviluppava il suo tema sostenendo il valore ontologico della fisica alla luce della gnoseologia tomista, donde scaturiva chiaro sia il concetto di Cosmologia sia l'atteggiamento che deve guidare il filosofo di fronte alle scienze.

Notevole l'intervento del P. Isaye S. J., professore alla Facoltà filosofica S. J. di Lovanio, il quale accentuava la necessità di studiare gli esseri cosmici partendo dall'uomo, non viceversa. Da quanto conosciamo dell'uomo possiamo, per analogia, giudicare degli altri esseri. Il P. Tollenaere della stessa Facoltà, negò la realtà del continuo, assumendo però un punto di vista piuttosto kantiano, ch'egli stesso non ebbe difficoltà ad ammettere.

Di indole piuttosto generale furono le due comunicazioni del P. Viganò e del P. Gazzana, ambedue della Facoltà filosofica dei Gesuiti di Gallarate.

Il Congresso, nei limiti in cui fu possibile procedere alla discussione, manifestò una vibrante partecipazione, sia perchè i temi erano stati scelti veramente bene, sia per l'interesse che vi avevano gl'intervenuti, ma soprattutto perchè aveva toccato veramente il polso del Neotomismo attuale: apertura verso un'impostazione della prova dell'esistenza di Dio che tenga maggiormente conto della nozione dell'essere, quale i neotomisti contemporanei hanno riscoperto in S. Tommaso, grazie all'impulso venuto dall'Esistenzialismo, apertura per intendere e valorizzare i motivi eterni, presenti nell'Esistenzialismo, sintomo di esigenze che possono essere comprese e soddisfatte da una concezione più profonda dei tesori racchiusi nel patrimonio dottrinale della Scolastica, adeguamento degli eterni principi della metafisica della natura agli sviluppi della fisica attuale. Dall'insieme delle discussioni, e prima ancora, dai temi sui quali il Congresso volle concentrata l'attenzione, è emerso chiaro lo spostamento subito dal Neotomismo dagli interessi gnoseologici, in primo piano, durante il periodo di auge del Neohegelismo, ad interessi più ontologici e vitali, agitati dalla filosofia contemporanea, specialmente sotto la spinta dall'Esistenzialismo.

LUIGI BOGLIOLO

## MATERIALE DIDATTICO PER LO STUDIO E L'INSEGNAMENTO DELLA SACRA SCRITTURA

Fra le iniziative sorte negli ultimi anni con lo scopo di dare incremento agli studi biblici crediamo doveroso segnalarne una, particolarmente degna di menzione, per la bontà dei criteri che la informano e per lo spirito con cui è condotta. Si tratta delle edizioni di materiale didattico biblico, curate dal M. R. Sac. Guido Berardi, Professore di Sacra Scrittura nel Pontificio Seminario Regionale di Fano (Pesaro). Di esse si sono occupate parecchie riviste italiane e straniere (1), ed anche la nostra ebbe già ad interessarsene (2). Ma ora, dopo una fase sperimentale durata alcuni anni, l'opera ha assunto un indirizzo organico definitivo (3); e per questo desideriamo considerarla nel suo complesso e presentarla all'attenzione di quelli fra i nostri lettori, che in modo particolare si occupano di studi biblici.

Nella sua sistemazione attuale il corpo delle pubblicazioni comprende tre serie: Documenti in fac-simile, Exegetica (testi del Vecchio Testamento per la scuola di esegesi) e Lettere di S. Paolo in edizione triglotta interlineare.

I. *Documenti in fac-simile* — Sono pubblicati con la collaborazione del M. R. P. Pietro Boccaccio S. J., Professore d'Ebraico ed Aramaico nel Pontificio Istituto Biblico.

La caratteristica più saliente di questa serie è la cura minuziosa di porre in mano allo studioso una riproduzione dei documenti quanto è possibile conforme anche nella figura esteriore con gli originali, in modo da dargli

(1) Recensioni o presentazioni furono pubblicate in: « Estudios Bíblicos », 8 (1949), 507 ss. (I. GOMÁ); « Aegyptus », 30 (1950), 116 ss.; 31 (1951), 80 (G. RINALDI); « La Civiltà Cattolica », 102, II (1951), 417; 102, III (1951), 87 s.; « La Scuola Cattolica », 79 (1951), 264 s. (E.

GALBIATI); « Bibel und Kirche », ottobre 1953, 15 ss.

(2) Cfr. « Salesianum », 14 (1952), 632 s.

(3) Dal 20 gennaio 1954 l'edizione delle pubblicazioni del Prof. Berardi, fino allora tenuta da lui stesso, è stata assunta dall'Editrice « Il Libro » di G. Roberti, Corso Matteotti 114, Fano (Pesaro).



un'idea precisa dell'aspetto, oltre che dell'importanza, dei singoli testi. Ciò ha dal punto di vista didattico vantaggi evidenti.

Ad ogni documento è annessa la trascrizione in caratteri a stampa (ebraici quadrati o greci), la traduzione latina e una breve nota esplicativa. Sono stati pubblicati finora i fac-simili seguenti:

1) *Stele di Mesa* (c. 835 a. C.), riprodotta su cartoncino nero, per dare l'idea del basalto dell'originale.

2) *Iscrizione di Siloe* (c. 700 a. C.), riprodotta in grandezza naturale.

3) *Ostrakon di Lakish III* e

4) *Ostrakon di Lakish VI* (c. 587 a. C.), riprodotti su cartoncino rosso mattone, nella forma più vicina possibile agli originali.

5) *Papiro Nash* (c. sec. II-I a. C.): il più antico frammento manoscritto di un testo biblico (*Dt.* 5, 6-21; 6, 4-5).

6) *Papiro Rylands: P<sup>52</sup>* (sec. II d. C.): il più antico frammento manoscritto del Nuovo Testamento (*Jo.* 18, 31-38).

7) *Papiro Chester Beatty II: P<sup>46</sup>* (sec. III), contenente *Ph.* 4, 14-23 e *Col.* 1, 1-2. I tre precedenti papiri sono riprodotti su cartoncino imitante nel colore e nella forma gli originali.

8) *Manoscritto d'Isaia DSI<sup>a</sup>, col. XXXV*: riproduce il testo di *Is.* 41, 23-42, 17 dall'ormai celeberrimo manoscritto del Mar Morto. Non solo dà un'idea esatta della grafia, ma rileva nella versione latina tutte le differenze testuali (non però quelle puramente ortografiche) del testo, paragonato con il corrispondente masoretico. Il brano riprodotto è stato scelto e presentato in modo da dare quasi un'intuizione visiva dell'importanza senza pari di questo manoscritto per la storia e la critica del testo ebraico.

9) *Manuale di Disciplina DSD*: d'accordo con le *American Schools of Oriental Research*, fu riprodotto l'intero testo di questo « manuale », conservando per quanto fu possibile la forma originaria di « volumen », con tutte le sue caratteristiche esterne. Si ha così il testo originale, riprodotto su un rotolo di cm. 187 × 25; in un fascicolo separato è data poi la trascrizione dell'edizione americana ed una traduzione, che però corregge in parecchi punti la predetta trascrizione. Un foglio a parte contiene un « dizionario » con più di 650 vocaboli (4).

II. *Exegetica* — Anche questa serie è pubblicata con la collaborazione del Ch.mo Prof. P. Boccaccio S. J. Essa risente in qualche modo della fase evolutiva attraversata fin qui dall'iniziativa. Non si ha infatti un criterio unico per tutti i fascicoli finora usciti. L'idea fondamentale che guida la pubblica-

(4) Il favore universalmente incontrato da questi documenti in fac-simile ha incoraggiato l'inizio di pubblicazioni similari nel campo della Storia Ecclesiastica. Giovandosi della collaborazione di M. R.

Sac. Dante Balboni, Professore nello stesso Seminario di Fano, il Prof. Berardi ha già pubblicato l'*Epitaffio di Abercio* (193 d. C.), nonché il Papiro (c. sec. III) contenente l'invocazione *Sub tuum praesidium*.

zione è però quella di mettere in mano agli alunni almeno i testi più importanti del Vecchio Testamento nella lingua originale, corredandoli di una o più versioni e di quelle annotazioni che li rendano più facilmente comprensibili anche a principianti. Essa risponde quindi alla tendenza, che, ancor timida invero ed incerta in molte scuole, si fa però sempre più viva ed universale: quella che nasce dalla necessità ormai ineludibile di studiare la Sacra Scrittura non su una traduzione (chè è necessariamente sempre una « interpretazione » e quindi una limitazione), ma sui testi originali. E se si riflette che una buona edizione scolastica dei testi originali del Vecchio Testamento è ancora nel mondo dei pii desideri, si capirà quanto queste edizioni siano utili e desiderabili.

Per la comprensione del testo ebraico è naturalmente del massimo giovamento una buona traduzione. Nella scelta di questa, dopo alcuni tentativi di edizioni poliglote, l'Editore ha oscillato fra il latino e l'italiano. E si comprende il perchè: la Volgata infatti non in tutti i libri rispecchia con eguale fedeltà il testo ebraico che ora possediamo, cioè il Masoretico.

Sono comparsi in edizione poliglotta:

1) **בראשית** *Liber Genesis* 1, 1-2, 3 (5). Presenta, oltre al testo Masoretico, il Targum di Onqelos, la Peshitta, la versione dei LXX (con note dalle altre versioni greche antiche), la Volgata e la traduzione in sei lingue moderne (italiano, tedesco, inglese, francese, spagnolo e russo).

2) *I salmi messianici* 2, 16, 22, 110: Testo Masoretico, Targum, LXX, Peshitta e versioni latine (Volgata, versione di Gerolamo dall'ebraico e versione del Pontificio Istituto Biblico).

3) *I carmi del Servo di Yahweh*: editi (*servatis servandis*) con lo stesso criterio del precedente.

Gli altri fascicoli sono bilingui (testo Masoretico e versione latina o italiana):

4) **קהלת** *Ecclesiaste*: la versione italiana è fatta sulla nuova versione latina del P. A. Bea S. J.

5) **שיר השירים** *Cantico dei Cantici*: con versione italiana.

6) **איכה** *Lamentazioni*: con versione italiana.

7) **בראשית** *Liber Genesis* 1-11: con la versione Volgata.

In tutti questi fascicoli il testo ha la versione (o le versioni) a fronte ed è disposto per stichi: lo studente, specie se principiante, ha così il vantaggio di avere sott'occhio frase per frase testo e traduzione. Nell'edizione del testo ebraico sono stati omessi tutti gli accenti masoretici, eccetto il *silluq* e l'*atnah*. Però la sillaba tonica di tutte le parole accentuate è stata indicata con un trattino verticale simile al *silluq*; come pure sono stati indicati con il *metheg* i *qames* lunghi atoni seguiti da *shewa*. Questo criterio è utile, perchè senza

(5) Questo primo fascicolo della serie *Exegetica* fu pubblicato nel 1949 presso

l'Officium Libri Catholici di Roma, in collaborazione con il Ch.mo Prof. E. Zolli.

complicare eccessivamente il lavoro tipografico, toglie ogni dubbio sulla pronuncia e sull'accentuazione, che tanto fastidio dà ai principianti. Sarebbe anzi desiderabile che esso venisse applicato in tutte le edizioni scolastiche di testi ebraici.

Le annotazioni e le brevi introduzioni (che sono preposte a quasi tutti i fascicoli) sono volutamente sobrie ed eminentemente funzionali. In particolare le annotazioni critiche si limitano in generale a segnalare le varianti grammaticali e le differenze di senso, e rifuggono da tutto ciò che può essere inutile ingombro erudito (6).

III. *Lettere di San Paolo: triglotta interlineare.* — L'edizione è curata in tutto dal Prof. Berardi, ed è la sua opera prediletta. A lavoro ultimato si avranno tre volumi, comprendenti: a) il testo secondo l'ordine cronologico probabile delle epistole paoline; b) vocabolario, concordanza, chiave e indici; c) commento. Per ora l'edizione esce in fascicoli separati. Sono usciti finora del I Volume i fascicoli I, III, VI, IX e X, cioè le lettere *Prima ai Tessalonicesi, ai Galati, ai Romani, ai Colossesi e a Filemone*.

Anche quest'edizione dispone il testo per stichi, notando in margine le varianti più importanti. Fra una riga e l'altra del testo sono poste la Volgata e la versione italiana (7).

Il testo così disposto presenta notevoli vantaggi. Anzitutto con un solo sguardo si possono abbracciare testo e versioni, il che favorisce assai la rapida comprensione del testo originale, che è quello a cui si deve tendere. D'altronde il confronto fra greco e Volgata è spesso molto importante, per giudicare delle due forme del testo e del rispettivo valore. Lo stesso si deve dire delle lezioni varianti, che, poste in margine, in maniera molto più perspicua che nelle edizioni critiche, possono venire agevolmente identificate e valutate. E, dato che l'opera è indirizzata alla scuola di esegesi e non ha come primo scopo la critica del testo, ma la sua comprensione, il ridurre l'apparato critico all'essenziale e il facilitarne l'uso esegetico è certo ottimo criterio. È vero che non sempre si potrà convenire con l'Editore nella scelta delle lezioni varianti. Però anche a questo egli ha provveduto, disponendo il testo in modo tale da lasciare spazio sufficiente per eventuali annotazioni o correzioni che l'insegnante volesse suggerire.

Ma quest'edizione non dovrebbe essere confinata nella scuola. Il criterio con cui è fatta la rende infatti maneggevole anche a tutti coloro, sacer-

(6) Qualche appunto di dettaglio si potrebbe muovere a queste edizioni. Talora dannoso alla perspicuità della disposizione tipografica è il fatto che certe annotazioni marginali (per es. le lezioni di Ben Chajim) non sono abbastanza chiaramente distinte dal testo. Così anche in alcuni fascicoli, redatti completamente in italiano, si hanno parti scritte in latino, senza che

se ne veda la ragione sufficiente.

Va da sé che simili osservazioni non diminuiscono affatto il valore fondamentale dell'opera.

(7) Un'altra edizione delle lettere *ai Galati, ai Romani e a Filemone* ha come terzo testo la versione in tedesco, curata da Otto Overhof.

doti o laici, che desiderino avvicinare S. Paolo nell'originale. E se, come ci auguriamo, l'opera potrà essere condotta a termine secondo il suo progetto completo, la sua utilità sarà ancor maggiore, mettendo a disposizione di tutti coloro che vi siano interessati quei sussidi per la comprensione del testo (non ultimo il vocabolario e la concordanza) che fra i cattolici sono ancora purtroppo *rara avis*.

Chiudendo questa nostra nota, ci è caro sottolineare un particolare da non trascurarsi: l'Editore ha fatto tutto questo lavoro pagando soprattutto di persona (8): il che gli ha permesso di fare delle edizioni che rivelano il buon gusto e l'« intelletto d'amore » che lo animano, come devono animare tutti i cultori del *Verbum Dei scriptum*, e lo ha posto in grado (cosa tutt'altro che indifferente) di mantenere i prezzi delle sue pubblicazioni entro limiti assai più che modesti.

N. M. Loss

(8) Non è un segreto il significato del nome della « Casa Editrice » che si leggeva sulla copertina dei primi fascicoli usciti. Scrive E. Galbiati nella recensione sopra citata (cfr. nota 1): « Queste edizioni, cu-

rate personalmente dall'instancabile Berardi (il che significa il nome della Casa Editrice: *Typis Paulinis*, cioè con gli strumenti e il lavoro dell'A., il quale, come S. Paolo, fa tutto da sè) sono così accurate... ».

## L'UNDICESIMO CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

In questa breve relazione vorrei rilevare sobriamente il posto concesso alla metafisica nell'undicesimo Congresso Internazionale di Filosofia, che ha avuto luogo nel mese di agosto 1953 a Bruxelles. Non si può dire che la metafisica sia stata salutata a Bruxelles come la regina delle discipline filosofiche. In diversi domini continua a manifestarsi la pretesa ad una elaborazione filosofica valida, indipendentemente da ogni presupposto metafisico: nessuno se ne meraviglierà. Tuttavia è abbastanza significativo il fatto che tra duecentosettanta comunicazioni all'incirca, cinquantasette erano esplicitamente consacrate a delle questioni metafisiche fondamentali.

Uno dei grandi temi che hanno ritenuto l'attenzione degli amici della metafisica al Congresso di Bruxelles è stato quello dei rapporti tra metafisica ed esperienza. A questo riguardo, la comunicazione del GILSON, nonostante il suo titolo: *Remarques sur l'expérience en métaphysique*, è stata un po' deludente. Risponde meno, infatti, a delle preoccupazioni metafisiche che non ad una preoccupazione di organizzare in un modo più sistematico il lavoro della ricerca filosofica. Lo scopo limitato che ci siamo prefissi ci autorizza dunque a trascurare le suggestioni dell'eminente Tomista.

Il tema *Esperienza e metafisica* è stato trattato in seduta plenaria da MC. KEON, professore all'Università di Chicago. Mc. Keon sottolinea l'ambiguità della parola « esperienza », la quale riceve dei significati diversi secondo il tipo di metafisica adottato dal filosofo. Così, in una metafisica dell'entità, nella quale l'uomo viene considerato come un'entità attiva dipendente da altre entità, il termine « esperienza » tende a significare ciò che provvede all'uomo i principi e le forme dei quali ha bisogno per la sua attività. In una metafisica del pensiero, invece, « esperienza » significa la coscienza immediata che fornisce il dato sul quale si eserciteranno le operazioni del pensiero mediato. Vi è finalmente un terzo tipo di metafisica, che ha l'esperienza stessa come centro di preoccupazione. In questa metafisica, la parola « esperienza » prende un senso onnicomprensivo, che abbraccia tutto ciò che l'uomo prova, fa e conosce, tutta la vita o « esistenza ».



umana. L'esperienza, in questo senso « avviluppante », è un continuo, nel quale le differenziazioni in esperienze particolari (scientifica, pratica, estetica, e via dicendo) si presentano come un risultato delle attività dell'uomo. L'esperienza globale permette di apprezzare tutte queste esperienze particolari, di interpretarle come aspetti dell'esperienza totale.

Sembra dunque che la metafisica come la concepisce il Mc. Keon, cioè la sua metafisica dell'esperienza, consista in uno sforzo per allargare la propria esperienza, specialmente nei contatti sociali, per descrivere, e per il fatto stesso capire come l'esperienza si allarga, si divide, si specifica... secondo le iniziative umane. Ora, un tale sforzo e una tale disciplina sono senza dubbio legittimi, ma, come ha fatto osservare concisamente Monsignor DE RAEX-MAEKER, non si vede perchè debbano chiamarsi metafisica. I filosofi, infatti, hanno sempre inteso per « metafisica » non uno sforzo per arricchire la propria esperienza o per capire come l'esperienza integrale si specifichi in esperienze particolari, ma per trovare la spiegazione più profonda della realtà sperimentata. Ora, pare un po' arbitrario cambiare il senso di un termine filosofico consacrato da un uso già secolare.

Tuttavia, se la metafisica dell'esperienza come la concepisce Mc. Keon non può essere una vera metafisica, ciò non significa che la vera metafisica non possa e non debba essere una metafisica dell'esperienza in un altro senso. Una sezione intera del congresso era riservata a questo argomento. Purtroppo, molti autori non hanno potuto essere presenti per difendere la loro comunicazione, in particolare l'Abbagnano, il Bontadini, il De Ruvo, il Padre Fabro.

Ad ogni modo si può dire che nel congresso di Bruxelles si è manifestata vigorosamente la tendenza a concepire la metafisica come fondata sull'esperienza, a superare dunque l'opposizione tra esperienza e metafisica, opposizione considerata nel passato come irriducibile. Ciò è stato reso possibile mediante una riforma, forse sarebbe meglio dire una restaurazione, del concetto di esperienza: si tratta qui infatti dell'esperienza originaria più profonda dell'uomo, che è apertura trascendentale all'essere. La metafisica ha appunto come compito di rispondere alle esigenze di spiegazione che sono incluse nell'esperienza originaria, e la metafisica sarà autentica nella misura in cui risponderà a queste esigenze senza tradire l'esperienza stessa.

UGO SPIRITO, professore all'Università di Roma, vede nella filosofia di oggi il momento di crisi del soggettivismo, il quale sta avvicinandosi alla sua fine. Oggi regna ancora l'istanza fenomenologica ed esistenzialistica, che tende a ridurre l'essere al fenomeno. Ma se tutto è fenomeno, il fenomeno non significa più nulla e tutto cade nel nulla. Perciò Spirito prevede che, fra pochi anni, l'istanza fenomenologica sarà seguita da una reazione, da un ritorno al dualismo kantiano di fenomeno e di noumeno e da uno sforzo per ridurre il fenomeno al suo noumeno, cioè per ricondurre la molteplicità all'unità assoluta del reale. Ora, ciò significa riaffermare la supremazia, su ogni giudizio di preferenza soggettiva, di un giudizio di fatto, oggettivo, di un fatto che

è tutto valore. Il solo mezzo per il soggetto umano di soddisfare l'esigenza metafisica di unità è dunque di rinunciare a se stesso come soggetto e di abbandonarsi all'oggetto; l'uomo deve rinunciare ad ogni giudizio di valore negativo, il quale non può essere se non soggettivo, e in particolare deve rinunciare a giudicare il prossimo.

Abbiamo accolto con molta simpatia la profezia ottimistica di Ugo Spirito. Purtroppo il suo pensiero rimane contaminato da un resto d'idealismo. Egli infatti continua a presupporre che l'assoluto, il bene senza ombra deve essere a portata dell'uomo, dunque in questo mondo; ed è per questo, ci sembra, che egli nega la realtà della negatività, dell'errore, del male. Ora, se tutto è valore, se ogni giudizio di valore negativo è illegittimo, tutto rimane problematico. E, come ha fatto osservare vivacemente lo SCIACCA, se tutto è problema, il problema non significa più nulla e tutto cade nel nulla.

Per superare il soggettivismo, aggiungeva Sciacca, non basta risalire fino a Kant, perchè il suo concetto del fenomeno è strettamente legato al concetto del noumeno inconoscibile. Bisogna risalire al di là di Kant.

Padre Lorz, Gesuita, professore a Pullach presso Monaco, ha mostrato che il problema fondamentale della filosofia rimane il difficile passaggio dalle realtà particolari dell'esperienza alla determinazione dell'essere che non è particolare. Egli ha sottolineato le lacune della maggior parte delle correnti contemporanee rispetto a questo problema. Il Positivismo, affascinato dalla realtà particolare, perde di vista l'essere. L'idealismo, invece, riduce la realtà particolare a un momento dell'essere, identificando l'essere in generale coll'assoluto. Di qui deriva la filosofia delle essenze. In reazione a quest'ultima, sorge la filosofia dell'esistenza con Kierkegaard e Jaspers. Essa trova la salvezza dell'esistenza umana finita nell'ammissione appassionata di un Essere trascendente. Se non che, mentre l'idealismo riduceva l'Essere assoluto all'essere in generale, immanente agli enti finiti, la filosofia dell'esistenza al contrario riduce l'essere all'Essere trascendente. Negando nell'ente finito, nell'uomo, la presenza immanente dell'essere, vestigio dell'assoluto, essa non ha più nessun mezzo per dimostrare razionalmente l'esistenza del Trascendente e per determinarlo ontologicamente. Finalmente, Heidegger, colla sua *Fundamentalontologie* fa un passo avanti, giacchè distingue l'essere dell'uomo e l'Essere assoluto. Purtroppo finora egli ha considerato soltanto l'essere dell'uomo in quanto è finito e storico. Egli non esclude una ricerca ulteriore che considererebbe l'essere come tale, nella sua generalità, ma finora non ha compiuto questa ricerca. Ora questa ricerca s'impone se si vuole scoprire la struttura ontologica dell'essere e determinare in che cosa consista l'essere assoluto. Se si cerca infatti, per mezzo dell'analogia e del ragionamento metafisico, di capire l'unità dell'essere immanente agli enti finiti, si scopre che quest'unità è fondata sull'unità perfetta di un Essere trascendente, che è la loro sorgente creatrice. Così soltanto viene risolto il problema filosofico fondamentale.

Le obiezioni fatte a Padre Lotz insistono sulle difficoltà dell'impresa

da lui accennata. Ci sono certamente delle difficoltà, ma la più grande viene da una mentalità scientifica propria del nostro tempo, la quale non accetta di inchinarsi se non davanti a delle evidenze apodittiche, che costringono all'assenso. La metafisica risponde all'attrattiva di una luce più segreta. Solo un'apertura di noi stessi al richiamo del mistero può superare la difficoltà.

Concludiamo. Nonostante molte assenze, nonostante la persistenza delle tendenze empiriche o idealistiche, l'undicesimo Congresso Internazionale di Filosofia ha rivelato che un serio sforzo verso una sana metafisica, fondata sull'esperienza, ma aperta al mistero dell'essere e alla scoperta di Dio, luce delle intelligenze e spiegazione suprema del mondo, sta proseguendo per l'onore dell'umanità e per la salvaguardia di ciò che la creatura umana porta in sé di più grande e di più prezioso.

G. LADRILLE, S. D. B.

\* \* \*

I lavori del congresso si svolsero — oltre che nelle sedute plenarie — in ben quindici sezioni diverse. E qui soprattutto, scorrendo le comunicazioni raccolte nei quattordici volumi del congresso, si poté notare la quasi totale assenza di grandi filosofi e di grandi correnti del pensiero, come l'esistenzialismo sartriano, il materialismo dialettico, il pragmatismo, grandi particolarmente per la loro diffusione. Per contro — e per un concorso di circostanze esterne (il contemporaneo Colloquio internazionale di logica simbolica) — la corrente dell'analisi logica era rappresentata da un folto gruppo di partecipanti e di comunicazioni, senza peraltro dare il tono al congresso, che risuonava piuttosto sui grandi temi di esperienza, di valore e di metafisica.

Ci siamo interessati specialmente alla sesta sezione, sui rapporti tra filosofia e scienza. Nel quadro generale dei grandi problemi filosofici, questo tema particolare acquista una discreta importanza per gli sviluppi della scienza moderna da un lato e le sue possibili interferenze colla filosofia dall'altro. Un tema di per sé più elevato sarebbe stata la stessa filosofia della natura, ma — come del resto risultò con evidenza da tutta la fisionomia del congresso — gli interessi vitali del momento sono più rivolti verso la garanzia di quanto speculativamente si crede di possedere (di qui la problematica del metodo, dei limiti, dei rapporti, dei fondamenti), che verso la conquista di nuove ricchezze. E questo è caratteristico per l'odierno periodo di crisi della ragione.

Il quesito principale di gran parte delle relative comunicazioni era sul valore esplicativo delle scienze. Abbiamo notato come più nessuno abbia difeso *senza restrizioni* il valore ontologico, esplicativo, causale della scienza. Sussistono naturalmente le interpretazioni idealistiche o meramente feno-

menistiche, ma non sono apparse in primo piano. Vivaci sono state alcune discussioni, più attinenti però al campo della fisica moderna e della sua logica, che a quello della filosofia della scienza.

Secondo J. ZARAGÜETA (Madrid) la spiegazione consiste non nel trovare l'essere dei fatti, ma la loro ragione di essere. Questa ragione può non essere diversa dal fatto da spiegare, come nella matematica od anche nelle scienze applicate, ed allora non può costituire una spiegazione causale. Nella fisica invece la diversità è garantita dall'eterogeneità qualitativa ed il relativo legame si manifesta come una necessità non assoluta ma « fattuale », espressa dalla legge naturale. Siamo sull'orlo della spiegazione causale, efficiente e finale, ma la scienza non sembra addentrarvisi; essa si arresta e retrocede, cercando delle leggi più generali rivelatrici di più intime connessioni, quasi volesse raccogliere in precedenza *tutto* il materiale da spiegare in una sola legge, per poi interpretarla in forma causale. Quest'ultimo passo avrebbe evidentemente poco senso, ma il relatore ha cura di aggiungere che il processo di unificazione incontrerà forzatamente l'eterogeneo irriducibile.

Più decisamente ontologica sembra l'interpretazione di C. PARIS (Santiago de Compostela) che accomuna sotto questo aspetto la filosofia e la scienza: entrambe risalgono dal contingente al necessario, dall'enigmatico di questo mondo alla chiave della sua intelligibilità. Si distinguono, perchè la filosofia trascende il mondo sensibile, mentre la scienza vi è immanente: di qui per la scienza il necessario residuo irrazionale meyersonianiano. Ma appunto qui interviene il Paris: al mondo materiale, oggetto della scienza, non si chiedi la piena e totale spiegazione di sè, poichè esso è soltanto l'infima incarnazione della razionalità; bisogna prenderlo così com'è, limiti compresi, ed allora ha senso parlare di una vera spiegazione realistica ontologica nella scienza, senza sfociare nel materialismo, anzi coll'esplicita subordinazione ad un'apertura filosofica trascendentistica.

Assai interessante, perchè indirettamente ontologica, è l'interpretazione di A. van MELSEN (Nimega). Per lui la scienza è astratta, nel senso che non si occupa del problema della realtà e della sua conoscenza, che sono problemi filosofici. Ma nel metodo scientifico sono incorporati dei presupposti filosofici come la supremazia del fatto, il valore della testimonianza dei sensi, la struttura specie-individuo. La presenza di tali presupposti spinge alle volte lo scienziato a « completare » la sua scienza astratta proiettandola contro uno sfondo filosofico, con che egli oltrepassa evidentemente i suoi limiti; ma soprattutto tali presupposti garantiscono alla scienza stessa una presa intellettuale sulla realtà e fanno sì che lo scienziato — senza accorgersene — abbia verso la realtà materiale e la sua conoscibilità l'atteggiamento corretto.

Per giustificare razionalmente la complementarità e soprattutto per superare la barriera degli inosservabili, il P. F. SELVAGGI (Roma) ha attirato l'attenzione sulla funzione dell'analogia nelle teorie fisiche. Il gratuito po-

stulato dell'univocità di ogni nostra conoscenza è la causa delle tendenze agnostiche nella scienza moderna; tolto questo postulato è di nuovo possibile restituire alla conoscenza scientifica il suo innato valore ontologico-reale. Purtroppo la discussione si è protratta sulla nozione di analogia di proporzionalità, per cui non si è potuto entrare in merito alla questione se nella scienza si dia anche conoscenza propria o se questa sia riservata alla sola filosofia; in termini leggermente diversi: se ciò che è analogo nella scienza (corpuscolo-onda, elasticità-elettromagnetismo, ecc.) sia analogo anche nella filosofia oppure vi acquisti una concettualizzazione propria. Nel primo caso la scienza avrebbe un valore più intensamente ontologico che nel secondo.

Una preoccupazione ontologica è apparsa anche nella comunicazione di P. DESTOUCHES-FÉVRIER (Parigi). Partendo da un atteggiamento esclusivamente positivo, rinunciando cioè a qualsiasi presupposto metafisico (come la cosa in sè, lo spirito creativo o la razionalità del reale) e mirando unicamente alla prevedibilità, essa si domanda se in tal caso la scienza può ancora considerarsi come una spiegazione, che ci riporta al fondo stesso delle cose. Dalla teoria generale delle previsioni, di J. L. Destouches, risulta l'esistenza di teorie fisiche comprendenti coppie di grandezze non simultaneamente misurabili, e queste teorie *non* si prestano ad interpretazioni ontologiche (implicano l'osservatore e non rientrano nello schema deterministico). Tuttavia uno spiraglio rimane aperto: l'oggetto della scienza può venir reso indipendente dall'osservatore qualora si stabilisca esplicitamente se una misura sarà affettuata o meno, il che equivale a considerare come nuovo oggetto di studio il sistema primitivo, incluso od escluso l'eventuale osservatore. In questo modo è possibile restituire alla scienza gran parte del suo primitivo aspetto ontologico; ma ci si può domandare se questa mossa, finora senza particolari vantaggi per la scienza, provenga realmente da un'esigenza filosofica (nata dalla scienza, si capisce) o sia soltanto la soddisfazione di una tendenza non ulteriormente giustificata.

Come contropartita di quanto dicevamo all'inizio, è interessante notare come anche dall'estremo positivistico-fenomenistico l'ultima parola non è ancora detta: i parametri nascosti (le grandezze sperimentalmente inaccessibili), sebbene antipatici, non sono ancora irrevocabilmente rigettati ed un parziale ritorno al valore ontologico della scienza non è ancora escluso, nè in linea di diritto nè in linea di fatto. Questo punto di vista fu esposto anche da A. METZ (Antony), ed è noto che alcuni grandi scienziati non sono contrari a questo ritorno; ma è anche evidente che lo scienziato come tale non potrà dare la sua adesione ad una data visione filosofica del mondo per illuminare il proprio cammino, se non la vedrà prospettata — analogamente, s'intende — nei termini stessi di cui si serve la sua scienza.

BERNARDO VAN HAGENS



## L'ENSEIGNEMENT MUTUEL AU COURS DES SIECLES (\*)

L'enseignement mutuel a été mis en pratique de façons bien différentes au cours de l'histoire. La dénomination n'est pas très heureuse, parce qu'en général ce sont des élèves plus âgés ou plus intelligents qui instruisent des écoliers plus jeunes ou moins doués: dans ces cas il n'existe pas de réciprocité ou d'influence mutuelle. L'expression « système de moniteurs » est par conséquent préférable, quoique les deux termes aient acquis droit de cité dans l'histoire de la pédagogie et soient pratiquement employés comme synonymes.

On rencontre le système des moniteurs, pour la première fois dans l'histoire, dans l'ancien Orient, chez les Hindous, où des élèves plus âgés instruisent des élèves plus jeunes sous la direction du maître. Parmi les pédagogues grecs, c'est Xénophon (ca 430 - ca 355 av. J. C.), qui recommande de faire progresser les jeunes garçons sous la direction de leurs aînés. Dans l'ancienne Rome les *grammatici* et les *rhetoires* se font assister par des élèves doués, qu'on appelle *proscholi*, *subdoctores* ou *hypodidascali*. On trouve quelque chose d'analogue dans les écoles des Rabbins chez les Juifs et plus tard aussi dans les écoles ecclésiastiques médiévales. Les discussions publiques, en particulier les *quaestiones disputatae* à l'Université de Paris pendant l'âge d'or de la Scolastique (12<sup>e</sup> - 13<sup>e</sup> siècles), contiennent également de l'enseignement mutuel: à peu près tous les quinze jours, dans des séances successives et sous la direction du *magister*, les étudiants approfondissent ensemble un problème déterminé, après quoi le *magister* expose systématiquement toute la doctrine concernant la question (*determinatio magistralis*). Pendant la première moitié du *Quattrocento* en Italie, M. Vegio

(\*) Mentre ringraziamo il nostro illustre collaboratore belga di questa nota storica, precisiamo che egli non ha inteso essere assolutamente completo nel suo *excursus*, e in special modo ha ommesso i riferimenti

— supposti ben noti ai nostri lettori — agli importanti sviluppi dell'insegnamento mutuo in Italia, nella prima metà del secolo scorso (N. d. R.).

(1406-1458), dans son traité *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, se montre partisan enthousiaste d'une forme spéciale d'enseignement mutuel, qu'il a vu mettre en pratique par un de ses professeurs. Celui-ci divisait la grammaire en parties faciles et difficiles, pour les faire progressivement apprendre par cœur à ses élèves. Ceux qui connaissaient tout à fait la grammaire, pouvaient passer à la dialectique. Mais, en attendant, chacun d'entre eux devait prendre six à dix des autres élèves pour les instruire. Quand ces moniteurs croyaient leurs élèves suffisamment avancés, ils en faisaient part au professeur de la classe. Celui-ci organisait alors des examens, consistant en des interrogations approfondies faites par des élèves capables désignés par le professeur. Seuls ceux qui réussissaient cet examen, pouvaient finalement se présenter chez le professeur de la classe pour se faire interroger par lui. Ainsi il dépendait, en fin de compte, du professeur lui-même de juger si l'élève pouvait passer à la classe supérieure. Un siècle plus tard, en Allemagne, l'enseignement mutuel est mis en pratique par Valentin Friedland (1490-1556), mieux connu sous le nom de son village natal Trotzendorf. Au gymnase de Goldberg, il organise une république scolaire avec *selfgovernment* des élèves: dans les classes inférieures l'enseignement est donné par des élèves plus avancés. Dans les écoles des Hiéronymites ou « Frères de la Vie Commune » (apogée: 15<sup>e</sup> siècle), on divise les élèves en groupes ou *decuriae* avec des *decuriones* comme chefs: on y pratique l'enseignement mutuel. J. Sturm (1507-1589), un ancien élève des Hiéronymites, devient calviniste et recteur du gymnase protestant de Strasbourg; il organise celui-ci d'après le modèle de l'école des Frères de Liège. Ainsi, par l'intermédiaire de Sturm, l'enseignement mutuel est introduit dans de nombreuses écoles moyennes allemandes, même dans des écoles de filles. Parmi les pédagogues humanistes protestants, H. Wolf (1516-1580) et M. Neander (1525-1595) sont, à côté de Trotzendorf et de Sturm, les représentants principaux de l'enseignement mutuel. D'autre part la pédagogie des Hiéronymites influence dans une grande mesure celle des Jésuites (dont la Société est fondée en 1540). Dans leurs collèges on trouve une modalité d'enseignement mutuel au sens strict du mot. La classe est divisée en deux camps: les Romains et les Carthaginois. Chaque camp, conduit par un *imperator*, est partagé en *decuriae* ou groupes de dix élèves, à la tête desquels se trouvent des *decuriones*, choisis parmi les meilleurs élèves. Les *decuriones* sont en outre groupés sous l'autorité de *consules*. Les élèves ordinaires récitent leurs leçons devant les *decuriones*, ceux-ci devant les *consules*, ceux-ci à leur tour devant les *imperatores* et ces derniers devant le professeur. Chaque élève d'un camp a son rival individuel dans l'autre camp. Quand un élève fait un exercice ou récite une leçon, il est éventuellement corrigé par son émule. Le but de cette forme singulière d'enseignement mutuel correctif est surtout d'exciter l'émulation des élèves. Les *concertationes* ou débats littéraires entre les élèves, dans les collèges des Jésuites, constituent également une modalité d'enseignement récipro-

que. Au dix-septième siècle, en France, Ch. Demia (1637-1689) introduit dans ses écoles un système de moniteurs, consistant en ce que des élèves plus âgés font réciter les leçons et maintiennent la discipline. J.-B. de La Salle (1651-1719) étend encore ce système et arrive à un enseignement qui tient le milieu entre l'enseignement purement individuel et l'enseignement mutuel, mais présentant le caractère de l'enseignement simultané. À l'école de Saint-Cyr, un internat pour jeunes filles, Madame de Maintenon (1635-1719) met en pratique l'enseignement mutuel, à côté des leçons ordinaires données par les institutrices: elle considère son école comme une grande famille où les enfants s'instruisent réciproquement. Ch. Rollin (1661-1741) trouve que c'est un procédé utile.

Les deux pédagogues les plus importants pour le système des moniteurs sont les anglais Bell et Lancaster, à la fin du dix-huitième siècle. A. Bell (1753-1832), pasteur protestant et directeur d'un orphelinat de garçons à Madras (Indes Anglaises), cherche le moyen de remédier à l'indifférence et au manque de préparation de son personnel enseignant; il trouve le système des moniteurs dans les écoles des Brahmanes, la caste des prêtres enseignants chez les Hindous, l'applique lui-même à sa façon et décrit son expérience en 1797 dans son livre *An Experiment in Education made at the Male Asylum at Egmores, near Madras*. J. Lancaster (1778-1838) ouvre à l'âge de vingt ans, comme jeune philanthrope, une école pour enfants pauvres à Londres (Southwark). L'affluence des élèves devient bientôt si grande qu'il se voit obligé d'employer des élèves plus âgés comme assistants. Ces moniteurs sont d'abord éduqués par Lancaster et doivent ensuite enseigner à leur tour, chacun un groupe d'élèves. En 1803 Lancaster décrit son œuvre, couronnée d'un si beau succès, dans son ouvrage *Improvements in Education as it respects the industrious Classes of the Community*. Il commence à faire des conférences sur sa méthode et à ériger d'autres *monitorial schools*. On pense avoir trouvé finalement le moyen d'éduquer tout le monde à peu de frais. Malheureusement Lancaster est beaucoup trop téméraire et vers 1808 on le déclare insolvable. Des philanthropes l'aident et fondent en même temps « The Royal Lancasterian Institution ». Six ans plus tard Lancaster se retire de cette société et ouvre de nouveau une école à lui. Par après il quitte sa patrie et connaît à New York la mort d'un homme pauvre et désabusé. Cependant, en 1815, son système a pénétré en France sous la protection de la « Société de l'Instruction Élémentaire », fondée sous l'influence de la propagande anglaise. Cette association française noue des relations avec des personnalités politiques et pédagogiques en Belgique et en Hollande. En Belgique le système de Lancaster est considéré comme un progrès sérieux: la première école d'enseignement mutuel est ouverte à Anvers en 1819 avec J. F. Van de Gaer (1782-1820) comme directeur et la seconde à Bruxelles en 1820 avec J. Piré (1778-1857) comme chef d'école. Ce dernier s'était préalablement familiarisé avec

les procédés de Lancaster à Londres même. En Hollande le système rencontre peu de succès: on y est fort avancé quant à l'éducation des enfants du peuple et à l'enseignement simultané; pour l'enseignement de la lecture on y a déjà remplacé l'épellation alphabétique par la méthode phonétique de P. J. Prinsen, qui l'a empruntée aux Allemands; on s'y est déjà familiarisé également avec les idées beaucoup plus récentes de J. H. Pestalozzi (1746-1827). Ce dernier a pourtant, lui-aussi, appliqué le procédé mutuel dans son « *Armenschule* ». En Allemagne le système est préconisé par G. F. Dinter (1760-1831), C. W. Harnisch (1787-1864) et par F. A. W. Diesterweg (1790-1866), qui toutefois le rejette ensuite. Aux États-Unis la méthode de Lancaster est vite appliquée sur une grande échelle. Au Danemark l'enseignement Lancastérien jouit d'une influence toute spéciale. L'adjudant danois von Abrahamson, qui a appris à connaître la méthode à l'étranger et qui en est fort enthousiasmé, établit en 1819 à Copenhague, avec le consentement du roi Frédéric VI, une école conçue selon le modèle de Lancaster, avec cette différence pourtant que l'enseignement proprement dit est donné par le professeur. Le roi visite l'école, en est très content et établit une commission en vue de perfectionner le système et de l'introduire dans les écoles primaires danoises. En 1829, donc en l'espace de dix ans, 2524 écoles ont adopté le système. Dans les duchés Schleswig-Holstein, qui à ce moment appartiennent au Danemark, la méthode est introduite en 1820 et trouve son centre de rayonnement dans l'école normale d'Eckernförde, dirigée par C. Eggers. Le système anglais y subit encore plus de modifications qu'à Copenhague: des élèves plus mûrs aident seulement à inculquer à l'aide d'exercices les matières enseignées, en particulier pour la lecture, l'écriture et l'arithmétique. En l'espace de vingt-cinq ans cette forme d'enseignement mutuel est introduite dans plus de la moitié des écoles primaires de ces duchés. Dans l'histoire de la pédagogie cette organisation est connue sous le nom de « *Eckernförder Schuleinrichtung* ». Le pédagogue suisse G. Girard (1765-1850), le cinquième enfant d'une famille qui en compte quinze, a pratiqué dès sa jeunesse, à la maison, l'enseignement mutuel; il le recommande chaudement dans ses écrits pédagogiques et l'introduit dans les « *écoles Girardines* ».

À notre avis le système des moniteurs peut rendre de grands services en un pays où sévit, à un moment donné, une réelle pénurie de personnel enseignant compétent. Comme ceci n'est plus le cas dans nos pays d'Europe Occidentale, le problème a perdu toute actualité et n'a plus qu'une importance historique. En Belgique par exemple on a abandonné le système en 1842 et en France la dernière école d'enseignement mutuel a été autorisée en 1890. Pourtant il importe, pensons-nous, que l'instituteur ou le professeur sache que, en marge de l'enseignement simultané habituel, les élèves eux-même peuvent jouer un rôle complémentaire en s'enseignant mutuellement: un élève apprend souvent plus facilement quelque chose d'un autre enfant que de son instituteur, parce que leurs manières de se

représenter les choses sont moins dissemblables. L'adulte comprend souvent moins bien les difficultés d'un élève qu'un condisciple qui récemment a dû surmonter lui-aussi ces mêmes difficultés. Des élèves qui, après la leçon ou avant l'examen, s'expliquent les parties difficiles de la matière enseignée, pratiquent finalement l'enseignement mutuel au sens strict du mot.

V. M. GEERTS

#### BIBLIOGRAPHIE

F. W. TILGENKAMP: *Dr. Bells Schulmethodus*, 1808; J. LANCASTER: *The British System of Education*, 1810; A. DE LABORDE: *Plan d'éducation pour les enfants pauvres, d'après les deux méthodes combinées du Docteur Bell et de M. Lancaster*, 1815; A. BELL: *Instruction for Conducting Schools through the Agency of the Scholars themselves*, 1816; B. C. L. NATORP: *A. Bell und J. Lancaster*, 1817; J. HAMEL: *L'enseignement mutuel*, 1818 (trad. de l'allemand); C. LECOCQ: *Essais sur la combinaison des trois méthodes d'Amsterdam, de Lancaster et des Frères des Ecoles Chrétiennes*, 1818; C. W. HARNISCH: *Ausführliche Darstellung und Beurteilung des Bell-Lancasterschen Schulwesens in England und Frankreich*, 1819; VON KARACZAY: *Der wechselseitige Unterricht nach der Bell-Lancasterschen Methode*, 1819; C. EGGERS: *Kurze Darstellung der Benutzung der wechselseitigen Schuleinrichtung am königlichen Christianspflegehause zu Eckernförde*, 1822; G. GIRARD: *De la valeur morale de l'enseignement mutuel*, 1826; C. MÖLLER: *Ueber Anwendung der wechselseitigen Schuleinrichtung in Volksschulen*, 1826; H. PETERS: *Die wechselseitige Schuleinrichtung, ein bedeutender Fortschritt zur Verbesserung der Volksschulen*, 1829; J. STAACK und H. KÜHL: *Versuch einer Volksbelehrung über den Nutzen der wechselseitigen Schuleinrichtung*, 1831; C. C. G. ZERRENNER: *Ueber das Wesen und den Wert der wechselseitigen Schuleinrichtung*, 1832; F. A. W. DIESTERWEG: *Bemerkungen und Ansichten auf einer pädagogischen Reise nach den dänischen Staaten im Sommer 1836, für seine Freunde und die Beobachter der wechselseitigen Schuleinrichtung niedergeschrieben*, 1836; H. PETERS: *Dr. Diesterwegs Urteil über die wechselseitige Schuleinrichtung*, 1837; P. J. RÖNNENKAMP: *Beleuchtung des Diesterwegischen Urteils über die wechselseitige Schuleinrichtung*, 1837; C. C. G. ZERRENNER: *Die wechselseitige Schuleinrichtung nach ihrem inneren und äusseren Werte mit Beziehung auf des Sem.-Dir. Diesterweg Urteil über dieselbe*, 1837; H. F. F. SICKEL: *Die Bedeutsamkeit der wechselseitigen Schuleinrichtung für unsere ungeteilten Volksschulen*, 1839; G. A. RIECKE: *Die wechselseitige Schuleinrichtung und ihre Anwendung auf Württemberg*, 1846; P. H. REIMERS: *Die wechselseitige Schuleinrichtung*, 1849; L. WANGEMANN: *Der wechselseitige Unterricht - die Vollendung des Unterrichts*, 1851; C. F. STALLAERT: *Jozef Piré, Stichter der Lancastersche Leerwijze in België*, 1857; J. MEIKLEJOHN: *An Old Educational Reformer, Dr. Andrew Bell*, 1881; D. SALMON: *Joseph Lancaster*, 1904; S. JÜRGENS: *Das Helfersystem*, 1913; V. M. GEERTS: *Maffeo Vegio. Zijn opvattingen over aanpassing aan de individualiteit van de leerling en over het mutueel onderwijs*, in: « Vlaams Opvoedkundig Tijdschrift », XXVIII, 1948, pp. 325-334.



## RICERCHE SOPRA LA SANTA SINDONE

### I

#### IL SEPOLCRO DEL SIGNORE

Le descrizioni medievali dei Luoghi Santi e gli itinerari dei pellegrini indicano il luogo, ove venne deposto il Cristo, dopo che fu disceso dalla Croce, a destra di chi entra nella chiesa del Sepolcro: « sub loco Calvarie, ad dexteram in introitu ecclesie, locus in quo Joseph impetratum a Pilato corpus Jhesu, sublatum de cruce lavit reverende, caris liquoribus et aromatibus condivit » (1).

Questa medesima ubicazione riscontrasi nelle relazioni lasciateci dai pellegrini. Ignazio di Smolensk scrive: « voici ce qu'il m'arrive de voir, à moi, indigne et à ceux qui étaient avec moi, dans la sainte cité de Jérusalem. Il y a là l'Église de la Résurrection du Christ. En entrant dans l'église, à droite, il y a une dalle sur laquelle on posa le Christ, notre Dieu, après l'avoir descendant de la Croix » (2).

(1) *Descriptio Sacrorum Locorum Terre repromissionis regionis*. Bibl. Vat., Reg. lat. 712, f. 80'. — La « descriptio » è diretta al Vescovo di Olmütz: « Incipit prefatio sequentis operis. Reverentissimo Patri et Domino H. Dei gratia Olomacensium Antistiti R. Fratellus ». — Il Vescovo di Olmütz qui indicato pare sia H(enricus) Zdik, O. S. N., eletto vescovo di Olmütz (Olomacensium Antistes) il 22 marzo 1126 e morto il 25 giugno 1150. P. B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, 297.

Nel codice Ottob. lat. 3078 si riscontra un'altra redazione di questa « descrizione », indirizzata a Raimondo conte di Toledo: « Incipit liber Locorum Sanctorum terre Jherusalem. Domino suo Venerabili et fratri Raymundo Dei gratia Tholetano Comiti Fratellus eadem gratia Archidiaconus sub spiritu concilii et fortitudinis Deo militare ». Bibl. Vat., Ottob. lat. 3078, f. 117.

La *Enarratio locorum Terre Sancte*, che l'arcidiacono scrive per Raimondo conte di Toledo, segue passo passo e per lo più colle stesse parole la « descriptio » dal medesimo indirizzata al Vescovo di Olmütz. È tuttavia meno completa nel testo e finisce a Cesarea di Palestina.

La trascrizione dell'Ottob. lat. 3078 non è di mano soverchiamente diligente.

Vedansi le edizioni di Σομλίεσκων di LEONE ALLACCI (Leo Allatius); di GIOVANNI DOMENICO MANSI in *Stephani Baluzii Tutelensis miscellanea*, I, 435-439; di MIGNE, *Patr. gr.*, 133, 991-1004.

Per la bibliografia vedasi T. TOBLER, *Theodericus, de Locis Sanctis*, 151-160; T. TOBLER, *Bibliographia geographica Palaestinae*, 16.

(2) *Le pèlerinage d'Ignace de Smolensk*, 1389-1405, in *Itinéraires Russes en Orient* traduits par M.me B. DE KHITROWO, 149.

I testi non sono concordi nell'indicare la distanza, che corre tra il luogo della crocifissione e quello della deposizione.

Nel codice Regino latino 641 si riscontra: « a monte Calvarie sunt XIII pedes ad medium mundi (3), contra Occidentem » (4).

(3) Le descrizioni dei pellegrini indicano il luogo ove venne adagiato il Corpo del Cristo per essere composto a sepoltura, come centro (*medium, meditullium, ombilic*) del mondo, della terra, *compas de Nostre Seigneur*: « In Jerusalem est sepulchrum Domini. Ad introitum portarum sepulchri, extra portam, est ecclesia Calvariae... In ecclesia est sepulchrum Domini, et ibi juxta, contra orientem, in medio chori, est medius mundi, ubi Dominus fuit positus, quando Nichodemus deposuit eum de cruce. A sinistro latere est carcer Domini, et ibi prope est locus, ubi sancta crux adoratur ». T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae*, 100-101, c. 1145. Leipzig, 1874.

« In medio choro dominorum, non longe a loco Calvariae, est quidam locus elevatione tabularum de marmore et reticulorum ferreorum concatenatione in modum altaris designatus, infra quas tabulas in pavimento, orbiculis quibusdam factis, meditullium terrae dicunt designatum, juxta illud: *Operatus est salutem in medio terrae*. In eodem quoque loco post resurrectionem dicitur Dominus apparuisse beatæ Mariæ Magdalenæ, et idem locus habetur in magna veneratione, lampade etiam intus dependente. In eodem quoque loco quidam asserunt, quod Joseph corpus Jesu a Pilato impetravit; eodem die, hoc est, feria sexta sublatum de cruce lavit reverende, pretiosis liquoribus atque aromatibus condians involutum in sindone munda; haud longe sepelivit in horto, in monumento, quod novum sibi de rupe sculperat ». *Johannis Wirzburgensis descriptio Terrae Sanctae*, c. 1165, ed. T. TOBLER, in *Descriptiones Terrae Sanctae*, 145-146.

« Deinde veniens ad sanctum sepulchrum, quod est in medio civitatis Jerusalem. In introitu ecclesiae sancti sepulchri, in dextra parte, est locus, ubi Dominus noster commendavit beatam virginem sancto Johanni. Et ibi intra ecclesiam invenies Golgatha; superius est mons Calvariae, ubi Dominus noster fuit crucifixus. Postea inde venies ad locum, ubi inventa fuit sancta crux. Deinde

in medio chori canonicorum, ibi est locus, ubi Dominus noster positus est, quando de cruce deportatus fuit, involutus in sudore (sindone), et dicitur iste locus medium mundi ». *De terra ultra maria*, c. 1185, ed. T. TOBLER, in *Descriptiones Terrae Sanctae*, 193-194.

« De Betenuble à la Monioie a V lieues. Sus la Monioie est l'ygglise Saint Samuel le prophete; si a III lieues iusques en Jherusalem à entrer par la porte S. Estiéne, et doit estre par droit iluec le Saint Sepulcre de Nostre Seigneur.

« Emprès d'iqui, ce est à savoir au cuer où est le Compas de Nostre Seigneur, et si est ausi le lieu où Nichodemus et Joseph ab Aramatie mistrent son beneet cors, quant il fu ensevelis après sa beneete passion ». *Les pelérinaiges por aler en Jherusalem*, c. 1231, in *Itinéraires à Jérusalem et description de la Terre Sainte rédigés en français*, publiés par HENRI MICHELANT et GASTON RAYNAUD, 93.

« Après est ou cuer le Compas de Nostre Seigneur. Et si est le leu où Nichodemus et Joseph ab Arimathie mistrent le cors Jhesu Crist por laver ». *Les sains pelerinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte*, c. 1231, H. MICHELANT et G. RAYNAUD, *op. cit.*, 104<sup>A</sup>.

« Em mi le cuer de l'esglyse estoit li Sepulcrez Nostre Seigneur Jhesu Crist, et là deléz estoit li compaz que Nostre Sirez mesura de sa main, ou mi leu del monde, si comme l'en disoit. La fu Diex mis, quant il fu mis ius de la Croiz ». *Le Continuateur anonyme de Guillaume de Tyr* (dit de Rothelin), 1261, *Dou pelerinage de la Terre*, H. MICHELANT et G. RAYNAUD, *op. cit.*, 164.

« Primerament qui droytemant vuet intrer en Jherusalem, intre tot droit por la Porte Saint Estiene, e doit querre les Sains Luoqs.

« Primerament le Saint Sepulcre Nostre Seigneur est illueques après, c'est assavoir au cuer ont est le Compas de Nostre Seigneur. Essi est ensi le luq ont Nichodemus et Josep ab Arimatia miront sson benoit cors, quant ilh ffu encevelis après la benoyta pas-

Nella relazione del pellegrinaggio di Daniele, igúmeno russo, del 1106-1107, ricorre in proposito il testo seguente: « il y a douze sagènes depuis l'Ombilic de la terre jusqu'au Lieu du crucifiement de Notre Seigneur et jusqu'au bout » (5).

Grethénios, archimandrita del monastero della Vergine, verso il 1400, nel riferire del suo pellegrinaggio, scrive: « en pénétrant dans l'église (de la Sainte Résurrection), en face de la porte, se trouve un endroit uni au niveau du sol: c'est là que l'on déposa le Christ après l'avoir ôté de la Croix. Huit lampes y brûlent continuellement; et cet endroit est à dix sagènes du Lieu du Saint Crucifiement » (6).

Orbene, il piede viene computato in m. 0,324 (7). A sua volta, la sagena è una misura di lunghezza russa che vale tre archine, ossia m. 2,1342 = 2,133 (8).

Secondo il codice Reg. lat. 641, adunque, la distanza dal Calvario al centro del mondo è di m. 4,212; secondo Daniele, igúmeno russo, la distanza dall'ombelico della terra al luogo della crocifissione è di m. 25,596 = 6104; secondo Grethénios, la distanza tra il luogo, ove venne deposto il Cristo, dopo che fu tolto dalla croce, e quello della crocifissione è di m. 21,33.

La misurazione del codice Reg. lat. 641 si allontana siffattamente da quelle, che seguono, che non si può accettare, tranne che si riferisca ad un piede molto più lungo di quello indicato.

Si può, pertanto, ritenere che la distanza dal luogo della crocifissione a quello della deposizione sia tra m. 21,33 e m. 25,596 = 6104.

Circa il 1165, Giovanni di Wirzburg riferiva, che il corpo di Gesù veniva sepolto non lungi dal luogo della deposizione: « involutum in syndone munda, haud longe sepelivit in horto, in monumento, quod novum sibi de rupe sculpserrat » (9).

Questo medesimo testo ricorre nel codice Reg. lat. 712, redatto per la chiesa di Saint-Quintin, circa l'anno 1181 (10): « involutumque in syndone munda haut longe sepelivit in orto, in monumento, quod novum sibi de rupe sculpserrat » (11).

sion». *Les chemins et les pèlerinages de la Terre Sainte*, avant 1265, H. MICHELANT et G. RAYNAUD, *op. cit.*, 182.

(4) Bibl. Vat., Reg. lat. 641, f. 47.

(5) *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, 1106-1107, in *Itinéraires Russes en Orient*, cit., 14.

(6) *Le pèlerinage de l'archimandrite Grethénios du Couvent de la Sainte Vierge*, in *Itinéraires Russes en Orient*, cit., 169-170.

(7) É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue Française*, III, 1112.

(8) «Sagène. Mesure de longueur em-

ployée en Russie; elle vaut trois archines ou mètr. 2,1342». *Complément du Dictionnaire de l'Académie Française*, 905.

«Sagène. Mesure de longueur russe valant 2 mètres 133 millimètres». É. LITTRÉ, *Dictionnaire*, cit., IV, 1799.

(9) *Johannis Wirzburgensis descriptio Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae*, 146.

(10) *Codex ecclesiae S. Quintini exaratus circa annum Christi 1181*, f. 99.

(11) *Descriptio Sacrorum Locorum Terre repromissionis regionis*, cit., f. 80'.

Il codice Reg. lat. 641 ne informa che dal Golgota, « ubi Christus, filius Dei, crucifixus fuit », al luogo, ove Giuseppe d'Arimatea seppellì il corpo santo del Signore, correva quasi un gran tratto di pietra, verso Occidente: « inde quasi magno (magni) lapidis iactu (iactum), versus Occidentem, locus est ubi Joseph ab Arimathia Domini Jhesu corpus sanctum sepelivit » (12).

Anche Philippe Mousket, verso il 1241, nella sua *Description rimée des Saints-Lieux*, pone tra il Golgota ed il sepolcro del Signore la distanza di un tratto di pietra, verso Occidente:

« Priès de là, le giet d'une pière,  
Viers occident, ce m'est aviére,  
Est li lius ù Josep requist,  
Por les saudées qu'il i fist,  
Le cors Dieu à ensevelir;  
Et Pilate sans nul ayr,  
Boinement congié l'en dona.  
Josep fors de la crois l'osta,  
En j sepulcre le coucha  
U nus om onques n'atouça » (13).

Misurazioni di maggior esattezza ricorrono negli scritti di due pellegrini: uno antico e l'altro vissuto in tempi a noi più vicini.

La *Perambulatio Locorum Sanctorum* di Antonino Martire, circa il 570, ne fa sapere che dal sepolcro al Golgota passavano ottanta passi: « a monumento usque ad Golgotha sunt gressus octoginta » (14).

L'archimandrita Grethénios scrive, che dal luogo della crocifissione all'entrata del sepolcro corrono 23 sagene, pari a m. 49,059, discendendo dall'alto in basso: « il y a vingt-trois sagènes en descendant en bas du (Lieu du) Crucifiement à l'entrée du Sépulcre du Seigneur » (15).

Antonino Martire osservava che il sepolcro, nel quale fu adagiato il corpo del Signore, era scavato nella roccia naturale, viva: « osculantes proni in terram, ingressi sumus in sanctam civitatem (Hierosolimam), in qua perreximus ad monumentum Domini, adorantes ipsum. Monumentum, in quo corpus Domini Jesu Christi positum fuit, in naturale excisum est petra » (16).

Beda, nell'esposizione sopra il Vangelo di S. Marco, scrive che quelli che ai suoi tempi giungevano in Bretagna da Gerusalemme affermavano

(12) Bibl. Vat., Reg. lat. 641, f. 47.

(13) *Philippe Mousket, Description rimée des Saints Lieux*, c. 1241, H. MICHELANT et G. RAYNAUD, *op. cit.*, 116.

(14) *Antonini Martyris, Perambulatio Locorum Sanctorum*, c. 570, in *Itinera et descrip-*

*tiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 101.

(15) *Le pèlerinage de l'archimandrite Grethénios*, cit., 170.

(16) *Antonini Martyris, Perambulatio Locorum Sanctorum*, cit., I, 101.

che il colore del sepolcro del Signore era rosso-bianco: « color autem eiusdem monumenti ac loculi rubicundo et albo dicitur esse permixtus » (17).

Il medesimo colore riporta il dottore nel trattato *de Locis Sanctis*, ove tuttavia antepone il bianco al rosso, bianco-rosso: « color autem eiusdem monumenti et sepulcri albo et rubicundo permixtus videtur » (18).

Secondo Aimone, vescovo di Halberstadt, il masso, nel quale venne tagliato il banco, che accolse il corpo del Cristo, era d'un candore fulgido, leggermente screziato di porpora: « erat enim lapis magnus in horto, guttulis purpureis intinctus, colore candido refulgens, in cuius latere erat sepulcrum excisum » (19).

L'*Hodoeporicon* di S. Willibaldo informa che la pietra, nella quale venne scavato il sepolcro del Salvatore, era quadrata alla base ed assottigliata al vertice: « et ibi secus est ille hortus, in quo erat sepulchrum saluatoris. Illud sepulchrum fuerat in petra excisum, et illa petra stat super terram, et est quadrans in imo et in summo subtilis » (20).

Nell'*Itinerario Burdigalense*, « crypta » viene definito il luogo, ove fu adagiato il corpo del Signore: « inde ut eas foras murum de Sion, eunti ad portam neapolitanam ad partem dextram, deorsum in valle sunt parietes, ubi domus fuit sive pretorium Pontii Pilati. Ibi Dominus auditus est, antequam pateretur. A sinistra autem parte est monticulus Golgotha, ubi Dominus crucifixus est. Inde quasi ad lapidis missum est crypta, ubi corpus eius positum fuit, et tertio die surrexit. Ibidem modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est, dominicum mire pulchritudinis, habens ad latus exceptoria, unde aqua levatur, et balneum a tergo, ubi infantes lavantur » (21).

Eusebio di Cesarea scriveva essere il sepolcro del Signore una « spelonca » od « antro » di recente tagliato in un masso, che s'ergeva solo in un luogo spazioso: « μνήματι δὲ κατὰ νόμους ἀνθρώπων παρεδίδοτο· τὸ δὲ μνήμα σπήλαιον ἦν ἄρτι κατὰ πέτρας λελαξευμένον, οὕτω σώματος ἐτέρου πεπειραμένον· ἔδει γὰρ μόνῳ σχολάζειν τῷ μόνῳ παραδόξῳ νεκρῷ. Θαυμαστὴ δὲ ἰδεῖν ἡ πέτρα ἐν ἡπλωμένῳ χώρῳ μόνῃ ὄρθιος ἀνεσταμένη· καὶ μόνον ἦν ἄντρον εἶσω, ἐν αὐτῇ περιέχουσα, ὥς ἂν μή, πολλῶν γενομένη, τοῦ τὸν θάνατον καταγωνισαμένου ἐπισκιάσει τὸ θαῦμα. Ἐκείτο μὲν δὴ νεκρὸς αὐτόθι, τὸ τοῦ ζῶντος Λόγον ὄργανον· λίθος δ' ἀπέκλειε παμμεγέθης τὸ σπήλαιον » (22).

Per Paola ed Eustochio, il sepolcro del Signore era una spelonca: « er-

(17) Bedae Venerabilis in Marci Evangelium expositio, lib. IV. MIGNE, *Patr. lat.*, 92, 294.

(18) Bedae Venerabilis de Locis Sanctis, c. 720, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 217.

(19) Haymonis Halberstatensis Episcopi homiliae de tempore, hom. LXX, in die sancto Paschae. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

(20) Hodoeporicon S. Willibaldi, 723-726, ed. T. TOBLER, in *Descriptiones Terrae Sanctae*, 30.

(21) Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque, 333, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 18.

(22) ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΘΕΟΦΑΝΕΙΑΣ. MIGNE, *Patr. gr.*, 24, 620.



gone erit ille dies, quando nobis liceat speluncam salvatoris intrare? in sepulcro Domini flere cum sorore, flere cum matre? » (23).

Cavità intagliata nella roccia viene da Nonno Panopolitano rappresentato il sepolcro del Signore: « καὶ βραδὺς [ὁ μαθητὴς] ἔνδον ἔκανε λιθογλυφεὸς κενεῶνος » (24).

Spelonca viene denominato il sepolcro del Signore da Gregorio, vescovo di Antiochia: « παρακύψατε εἰς τὴν θήκην, τὴν γενομένην πύλην τῆς ἀφθάρτου ζωῆς. Παρακύψατε εἰς τὸ σπήλαιον, ἀφ' οὗ πρὸς οὐρανὸν μετοικισθήσεσθε » (25).

Teofane Cerameo fa notare che il sepolcro del Signore era una spelonca fatta da mano d'uomo: « ἰστέον δὲ ὡς ὁ τάφος ἐκείνος σπήλαιον ἦν χειροποίητον » (26).

Nel sepolcro, Giovanni Foca, nella sua *Descrizione della Terra Santa*, altro non vede che una spelonca adattata a sepolcro del corpo del Signore: « τὸ δὲ εἰς τάφον χρηματίζαν σπήλαιον τοῦ Δεσποτικοῦ σώματος » (27).

Arculfo riferiva trovarsi il sepolcro del Signore in un tugurio di forma rotonda, tagliato nella roccia: « in medio spatio huius interioris rotunde domus, rotundum inest in una eademque petra excisum tugurium » (28).

Nella relazione del pellegrinaggio di Daniele, igumeno russo, il sepolcro del Signore viene rappresentato come una piccola grotta, con un'entrata così bassa, che un uomo appena vi poteva entrare in ginocchio e curvandosi: « c'est une petite grotte taillée dans le roc, ayant une entrée si basse qu'un homme peut à peine y pénétrer à genoux et en se courbant » (29).

Anche Ludolfo, rettore della chiesa parrocchiale in Suchen, descrivendo i luoghi d'oltremare, come li trovò nel 1336 e come li lasciò nel 1341, ricorda essere questa entrata così piccola, che per penetrarvi è necessario incurvare il dorso: « de hac priori capella intratur in aliam capellam, in qua est Sepulchrum Domini, per ianuam tam parvam et dimissam, arenatam, semicirculariter factam, ita quod, per ipsam, intrare oportet incurvato dorso » (30).

(23) *Paulae et Eustochii epistola ad Marcellam de Locis Sanctis*, 386, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 46.

(24) ΝΟΝΝΟΥ ΠΟΗΗΤΟΥ ΠΑΝΟΠΟΛΙΤΟΥ ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ, ed. A. SCHEINDLER, I, 213.

(25) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ ΕΙΣ ΤΑΣ ΜΥΡΟΦΟΡΟΥΣ, Migne, *Patr. gr.*, 88, 1861.

(26) ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ ΤΟΥ ΕΠΙΚΛΗΝ ΚΕΡΑΜΕΩΣ ΟΜΙΛΙΑΙ, Migne, *Patr. gr.*, 132, 624.

(27) ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΦΩΚΑ ΕΚΦΡΑΣΙΣ ΕΝ ΣΥΝΟΦΕΙ ΤΩΝ ΑΠ' ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ ΜΕΧΡΙΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ ΚΑΣΤΡΩΝ, Migne, *Patr. gr.*, 133, 944.

(28) *Arculfi relatio de Locis Sanctis ab Adamnano scripta*, c. 670, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 146.

(29) *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, cit., 13.

(30) *Via quamdiversarum regionum proprietatum declarativa*. Lezione del codice Vat. lat. 7317, ff. 432' - 433.

« Reverendissimo in Christo Patri domino suo gratioso Raldeluyno de Stenvordia Paderburnensis Ecclesie Episcopo Ludolphus parochialis ecclesie in Sichen rector debitam reverentiam et honorem.

« Cum multi de partibus Ultramarinis seu Terra Sancta, ac de ipsarum partium statu et condicionibus ipsas partes solis transeun-

L'entrata del « tugurio », riferiva Arculfo, guarda a oriente: « huius tugurioli introitus ad orientem respicit » (31).

Scriveva Beda che il « monumentum Domini » aveva l'entrata ad oriente: « ab oriente habens introitum, cui lapis ille magnus appositus est » (32).

A sua volta, Aimone, vescovo di Halberstadt, affermava che l'entrata della « spelonca » s'apriva ad oriente: « ostium vero speluncae, patulum est ad orientem » (33).

L'altezza di questo « tugurio » o « piccola grotta » viene da Arculfo stabilita in un piede e mezzo sopra la statura di un uomo non piccolo: « et a vertice alicuius non brevis stature stantis hominis usque ad illius domuncule cameram pes et semipes mensura in altum extenditur » (34).

Beda Venerabile scrive che la parte superiore interna del « monumentum Domini » poteva essere toccata da un uomo in piedi: « cuius culmen intrinsecus stans homo manu contingere potest » (35).

Aimone, vescovo di Halberstadt, segue Beda, affermando che la « spelonca » è di altezza siffatta, che una persona stando in piedi sul pavimento, se alza la mano, tocca la sommità: « et tantae altitudinis, ut quisque in eius pavimento stans, erecta manu culmen pertingere posset » (36).

tes quamplurima refferant atque scribant, et ego in ipsis partibus per quinquennium assidue inter reges, principes, consules, nobiles atque dominos, die nocteque sum conversatus, et ipsas partes Ultramarinas multociens pertransivi, de ipsarum partium statu, condicionibus, villis, locis, civitatibus, castris, hominibus, moribus, oratoriis et miraculis et non solum de partibus Ultramarinis et ipsarum statu, sed etiam de mirabilibus que a transeuntibus in mari conspiciuntur, ob reverentiam vestre Paternitatis et honorem, et ob vestri memoriam ad solatium plurimum, nunc hiis omnibus predictis quamdum conscribere desideravi, sed variis et diversis negotiis impeditus adimplere nequivi sed tamen scripturarum memorie commendavi ex nunc plus ocio vaccans in statu per omnia prout partes Ultramarinas et earum statum anno Domini MCCCXXXVI inveni, et ipsas partes et earum statum anno Domini MCCCXLI reliqui secundum paucitatem intellectus ingenii et memorie figuralitatem parum duxi compendiose conscribenda et enarranda. Verumtamen nullus credat me omnia et singula que inserere intendo oculis vidisse, sed ab antiquis gestis unde aliqua extraxisse et aliqua a veridicis hominibus audivisse. Que omnia in quibus locis scribuntur

et inveniuntur discretio lectorum iudicio duxi comittenda. Attamen multa et plura inseruisse[m] si in partibus illis aliquatenus prius propositum aliquem conscribendi habuisset[m]. Et tamen ad hec plura inserere possem si propter rudos, detractores et derisores non obmitterem, ne aliqua incredibilia dicam, quibus mendax ab eis possem reputari. Nam detractoribus et derisoribus omnia que scientie non sunt digna ipsis sunt incredibilia et inaudita. Et nimirum, quia ipsis omnia bona sunt ignota. Et propter eos quamplurima scribere et inserere postponere me oportet». Ved. T. TOBLER, *Bibliographia geographica Palaestinae*, cit., 39 - 41.

(31) *Arculfi relatio de Locis Sanctis ab Adamnano scripta*, c. 670, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 147.

(32) *Beda Venerabilis de Locis Sanctis*, cit., I, 216.

(33) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, hom. LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

(34) *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, cit., I, 147.

(35) *Beda Venerabilis de Locis Sanctis*, cit., I, 216.

(36) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, hom. LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

Nella relazione del pellegrinaggio di Daniele, igumeno russo, viene ricordato che l'altezza della piccola grotta è minima, e che le dimensioni della medesima in lunghezza ed in larghezza sono eguali, e non misurano che quattro cubiti: « la hauteur en est minime, et les dimensions, égales en longueur et en largeur, ne sont que de quatre coudées » (37).

Arculfo riferiva che nel « tugurio » potevano stare in piedi a pregare nove uomini: « in quo possunt ter terni homines stantes orare » (38).

Aimone, vescovo di Halberstadt, scriveva che la capacità della « spelonca » era di otto o nove uomini: « tantae magnitudinis, ut octo vel novem homines capere posset » (39).

Arculfo precisa che il sepolcro propriamente detto è quella parte del tugurio, ove il corpo del Signore, avvolto in lini, venne adagiato, soggiungendo che questa parte è a tramontana: « sepulcrum proprie ille dicitur locus in tugurio, hoc est in aquilonali parte monumenti, in quo dominicum corpus linteaminibus involutum conditum quievit » (40).

Ad aquilone parimenti viene posto il sepolcro da Cristiano Druthmaro, il quale, sulle orme di Arculfo, osserva che nei testi evangelici corre distinzione tra « monumentum » e « sepulcrum ». Colla prima voce si viene a designare il « locus rotundus », vale a dire l'intero « tugurio »; col secondo vocabolo si viene a indicare il luogo del « tugurio », ove venne messo a riposare il corpo del Signore: « monumentum Dei dicitur ab evangelistis locus rotundus, ad cuius ostium advolutus fuit lapis. Sepulcrum vero dicitur locus in ipso tugurio, in Aquilonari parte monumenti, in quo Dominicum corpus quievit » (41).

L'*Hodoeporicon* di S. Willibaldo, del 723-726, s'accorda con Arculfo nello stabilire sul lato settentrionale il luogo, ove il corpo del Signore venne posto, ed aggiunge che esso era sulla destra di chi entrava nel sepolcro a pregare: « ille lectus, in quo corpus Domini iacebat, stat in latere aquilonis intus in petra sepulcri, et homini est in dextra manu, quando intrat in sepulcrum orare » (42).

Anche Aimone, vescovo di Halberstadt, riferisce che il « luogo del corpo del Signore » è a destra di chi entra nella spelonca: « introeuntibus locum Dominici corporis in dextris habetur » (43).

La relazione del pellegrinaggio di Daniele, igumeno russo, stabilisce essa pure il luogo, ove venne adagiato il corpo del Signore, a destra della piccola grotta, ed aggiunge che tale luogo si presenta come una specie

(37) *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, cit., 13.

(38) *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, cit., I, 147.

(39) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, hom. LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

(40) *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, cit., I, 147.

(41) *Christiani Druthmari Corbeiensis Monachi, Expositiuncula in Joannem*, an. 850. MIGNE, *Patr. lat.*, 106, 1520.

(42) *Sanctimonialis Heydenheimensis Hodoeporicon S. Willibaldi*, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, ed. T. TOBLER, I, 264.

(43) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, hom. LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

di banco tagliato nella roccia della grotta stessa: « lorsqu'on a pénétré dans cette grotte par la petite entrée, on voit à droite une espèce de banc taillé dans le roc de la grotte, et c'est sur ce banc sacré, actuellement recouvert de dalles en marbre, que repose le corps de Notre Seigneur Jésus Christ » (44).

Questa medesima posizione del sepolcro del Signore, a destra, si riscontra nella relazione del pellegrinaggio dell'archimandrita Grethénios: « la tombe du Seigneur est à droite, adossée au mur, en marbre blanc » (45).

Eguale ubicazione del sepolcro del Signore ricorre nella relazione del pellegrinaggio di Basilio Posniakov: « le Saint Sépulcre lui-même est recouvert d'une petite église en pierre, partagée en deux et revêtue, à l'intérieur comme à l'extérieur, de dalles en marbre ornées de dessins; le sépulcre est par terre à droite, adossé à la muraille et recouvert d'une dalle en marbre » (46).

La direzione del sepolcro era da occidente ad oriente, in modo che il capo del Signore era posto ad occidente ed i piedi ad oriente. In questa posizione, il corpo del Cristo, nel sepolcro, guardava ad oriente.

Codesta disposizione del corpo del Signore nel sepolcro si raccoglie dal commento, che Smaragdo, abbate del monastero di S. Michele di Verdun, scrive sopra il testo del Vangelo di S. Marco, XVI, 5: « *et introeuntes in monumentum, viderunt* [Maria Magdalene et Maria Jacobi et Salome] *iuvenem sedentem in dextris, coopertum stola candida, et obstupuerunt*. Introeuntes ab oriente in domum illam rotundam, quae in petra est excisa, viderunt angelum sedentem ad meridianam partem loci illius, ubi positum fuerat corpus Jesu. Hoc enim erat in dextris quia nimirum corpus, quod supinum iacens, caput habebat ad occasum, dextram necesse est haberet ad austrum; scribit enim Matthaeus, quod angelum, qui revolvit lapidem ab ostio monumenti, primo viderunt super ipsum lapidem sedentem, qui eas intrare in locum ubi Dominus erat positus iusserit, et videre quod iam resurrexisset a mortuis » (47).

Questa medesima disposizione del corpo del Cristo nel sepolcro stabilisce Aimone, vescovo di Halberstadt, il quale soggiunge che, in tal modo, la destra del Signore veniva a trovarsi a mezzogiorno, mentre la sinistra era a settentrione. Osserva, inoltre, Aimone che in seguito alla disposizione, che ebbe il corpo del Signore nel sepolcro, invalse l'uso di seppellire in quella guisa i corpi dei defunti cristiani: « quia Dominicum corpus ita in monumento iacuit, ut caput illius ad occidentem, et pedes ad orientem respicerent: dextera quoque manus ad meridiem, sinistra ad aquilonem.

(44) *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, cit., 13.

(45) *Le pèlerinage de l'archimandrite Grethénios*, cit., 171.

(46) *Le pèlerinage du marchand Basile Pos-*

*niakov, 1558-1561, in Itinéraires Russes en Orient*, cit., I, 309.

(47) *Smaragdus Abbas Monasterii Sancti Michaëlis Viridunensis*, an. 820, *Collectiones in epistolas et evangelia*, Dominica Sancta in Pascha. MIGNE, *Patr. lat.*, 102, 226.

Ex quo tempore consuetudo excrevit, Christianorum corpora ad hanc similitudinem sepeliri » (48).

Arculfo riferiva ad Adamnano di avere misurato colle proprie mani il luogo, ove fu adagiato il corpo del Signore, e di averlo trovato della lunghezza di sette piedi: « cuius longitudinem Arculfus in septem pedum mensura propria mensus est manu » (49).

Beda Venerabile, nella sua esposizione *super Evangelium Marci*, scrive che quelli che ai suoi tempi arrivavano in Bretagna da Gerusalemme, « qui nostra etate de Jherosolimis Britthaniam venerunt », riferivano che il « luogo del corpo del Signore » aveva sette piedi di lunghezza, e si elevava sul livello del pavimento di tre palmi: « locus Dominici corporis de eadem petra factus est, septem habens pedes longitudinis, trium vero palmarum mensura cetero pavimento altius \*eminens » (50).

Le medesime dimensioni riporta Beda Venerabile nel libro *de Locis Sanctis*: « in huius ergo monumenti aquilonali parte sepulcrum Domini in eadem petra excisum, longitudinis septem pedum, trium mensura palmarum pavimento altius eminet » (51).

Aimone, vescovo di Halberstadt, 840-853, afferma, sulla testimonianza di quelli che videro e lasciarono memoria scritta, che il sepolcro del Signore è lungo sette piedi e mezzo, e largo tre palmi e mezzo: « septem pedes et medium (ut dicunt) habens longitudinis, et tres palmas et medium latitudinis » (52).

Nella relazione del pellegrinaggio di Daniele, igumeno russo, si riscontra che il banco sacro, sul quale riposò il corpo del Cristo, è lungo quattro cubiti e largo due, mentre la sua altezza dal pavimento è di un cubito e mezzo: « le banc sacré sur lequel repose le corps du Christ a quatre coudées de long et deux de large; sa hauteur est d'une coudée et demie » (53).

Nel 1283, Burcardo di Monte Sion scriveva che la « tomba del Santo Sepolcro » era tre palmi sopra il livello del pavimento ed aveva la lunghezza di otto piedi: « tumba vero sancti sepulcri est ad dexteram intrantis iuxta parietem ad septentrionem, de marmore grisei coloris, alta a superficie pavimenti tribus palmis, longa pedibus VIII, sicut est interius ipsa crypta sive spelunca, et ex omni parte clausa » (54).

Ludolfo, rettore della chiesa parrocchiale in Suchen, 1336-1341, scrive

(48) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, homilia LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

(49) *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, cit., I, 147.

(50) *Beda, In expositione super evangelium Marci*. Lezione del codice Reg. lat. 712, ff. 85'-86.

(51) *Beda Venerabilis de Locis Sanctis*, cit., I, 217.

(52) *Haymonis Halberstatensis Episcopi*, homilia LXX, cit. MIGNE, *Patr. lat.*, 118, 451.

(53) *Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe*, cit., 13.

(54) *J. C. M. Laurent, Peregrinatores Medii Aevi quatuor* (Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg), 70, Lipsiae, 1864.



che la lunghezza del sepolcro è di quasi nove palmi: « huius capelle longitudo et sepulcri sunt quasi novem palme » (55).

Secondo Ignazio di Smolensk, 1389-1405, il Santo Sepolcro misura nove piedi di lunghezza su quattro di larghezza: « le Saint Sépulcre mesure neuf pieds de longueur sur quatre de largeur » (56).

L'archimandrita Grethénios, del monastero della Vergine, verso l'anno 1400, scriveva che la tomba del Signore è lunga otto piedi, larga quattro, alta tre: « de la hauteur de trois pieds, de quatre de largeur, de huit de longueur » (57).

Basilio Posniakov, 1558-1561, dà le seguenti dimensioni del Santo Sepolcro: nove piedi di lunghezza su cinque di larghezza: « le Saint Sépulcre est en marbre blanc, de neuf pieds de longueur sur cinq de largeur » (58).

Queste sono le dimensioni di lunghezza del sepolcro del Signore, raccolte dai tempi di Arculfo, circa il 670, a quelli di Basilio Posniakov, 1558-1561.

Le dimensioni presentate dalle cifre più antiche appaiono minori rispetto a quelle, che presentano le cifre posteriori. La differenza è dovuta sia alla diversa estimazione, che di luogo in luogo si faceva del piede, del cubito e del palmo, sia al diverso criterio seguito nel misurare il sepolcro. Così Basilio Posniakov comprende nella misura le lastre di marmo, che rivestivano il sepolcro.

Ora, seguendo l'estimazione del piede più vicina a quella del piede romano — in uso nel medio evo — in dodici pollici, uguali a m. 0,324 (59), il sepolcro del Signore, secondo Arculfo e Beda, era lungo m. 2,268; secondo Aimone, vescovo di Halberstadt, m. 2,430; secondo Burcardo di Monte Sion e secondo Grethénios, m. 2,592; secondo Ignazio di Smolensk e Basilio Posniakov, m. 2,916.

Computando il cubito per un piede e mezzo (60), il sepolcro del Signore, secondo la relazione del pellegrinaggio di Daniele, igúmeno russo, era lungo m. 1,944.

Valutando il palmo a 261,5 millimetri (61), il sepolcro del Signore, se-

(55) *Via quamdiversarum regionum proprietatum declarativa*. Lezione del codice Vat. lat., 7317, f. 433.

(56) *Le pèlerinage d'Ignace de Smolensk*, cit., 150.

(57) *Le pèlerinage de l'archimandrite Grethénios*, cit., 171.

(58) *Le pèlerinage du marchand Basile Posniakov*, cit., 309.

(59) « Pied. Mesure de longueur, douze pouces (0<sup>m</sup>, 324)... Le pied varie un peu de longueur suivant les différents pays. Notre pied dérive du pied romain, qui était divisé en douze parties nommées pouces par les moder-

nes. Le pied romain, à son tour, provient du pied grec, qui représentait 16 doigts ou deux tiers de la coudée égyptienne de 24 doigts ». É. LITTRÉ, *Dictionnaire*, cit., III, 1112.

(60) « Coudée, se dit aussi d'une mesure ou longueur prise sur l'étendue qu'il y a depuis le coude jusqu'au bout du doigt du milieu, et qui est d'un pied et demi ». *Complément du Dictionnaire de l'Académie Française*, 260.

« Coudée. Mesure de longueur d'environ un pied et demi ». É. LITTRÉ, *Dictionnaire*, cit., I, 836.

(61) È chiaro che qui si deve intendere

condo Ludolfo, rettore della chiesa parrocchiale in Suchen, era lungo m. 2,3535.

È chiaro che, se il testo della relazione del pellegrinaggio di Daniele, igúmeno russo, è esatto, l'autore della medesima seguì in quella misurazione un cubito di diversa lunghezza, troppo allontanandosi dalle altre misurazioni.

La sua misurazione, difatti, è minore di m. 0,324 (un piede esatto) rispetto a quella di Arculfo e di Beda; di m. 0,4095 rispetto a quella di Ludolfo; di m. 0,486 rispetto a quella di Aimone; di m. 0,648 rispetto a quella di Burcardo di Monte Sion e di Grethénios; di m. 0,972 rispetto a quelle di Ignazio di Smolensk e di Basilio Posniakov.

D'altra parte, è da tenersi presente che la misurazione di Daniele, igúmeno russo, lascia perplessi, a cagione delle sue proporzioni:  $4 \times 2$ , quattro cubiti di lunghezza su due di larghezza.

Queste considerazioni, o se si vuole pregiudiziali, portano a ritenere trattarsi di errore. Se, difatti, la lunghezza, invece di quattro cubiti, fosse di cinque, tutto andrebbe a posto, senza verun bisogno di ricorrere ad un cubito di lunghezza diversa da quella comunemente accettata ed equivalente ad un piede e mezzo.

La correzione, che in tal caso si verrebbe a fare, non sarebbe arbitraria; essa ha preciso riscontro nella misurazione di Aimone, vescovo di Halberstadt. Portando, invero, a cinque i cubiti, la lunghezza del sepolcro verrebbe ad essere di m. 2,430, e tale lunghezza di m. 2,430 ricorre esattamente nell'omelia di Aimone.

Quando si faccia questa correzione, la perplessità, che sorge dalle proporzioni,  $4 \times 2$ , cadrebbe, mentre la misurazione dell'altezza del sepolcro finirebbe per armonizzare tra di loro le tre dimensioni: lunghezza m. 2,430; larghezza m. 0,972; altezza m. 0,648.

Nella misurazione di m. 2,916, devono dedurre le lastre di marmo di rivestimento, e devesi tenere presente che si tratta di un piede di diversa lunghezza, perchè l'archimandrita Grethénios, che pellegrinava ai tempi di Ignazio di Smolensk, scriveva che il sepolcro era lungo otto piedi, mentre Ignazio di Smolensk affermava essere il medesimo sepolcro lungo nove piedi.

La misurazione di Burcardo di Monte Sion comprende parimenti le lastre di marmo di rivestimento. Egli medesimo l'afferma allorchè scrive che la « tumba sancti sepulcri » è « de marmore grisei coloris ».

A sua volta, Grethénios ebbe similmente a misurare le lastre di marmo di rivestimento. Difatti, la sua misurazione concorda esattamente con quella di Burcardo di Monte Sion.

la misura, che più si avvicina al « palmo maggiore o dodrante », in uso presso i Romani; il quale era « lungo quanto la mano ».

LUCIANO SCARABELLI, *Vocabolario universale*

della lingua Italiana, VI, 67. Il palmo di Nizza ha questo requisito: « le palme de Nice était de 261,5 millimètres ». É. LITTRÉ, *Dictionnaire*, cit., III, 914.

Si può, pertanto, concludere che la lunghezza del sepolcro del Signore va da m. 2,268 a m. 2,3535 = 2,430.

Nei riguardi della larghezza del banco di pietra, ove venne adagiato il corpo del Signore, devono seguire le misurazioni di Aimone, vescovo di Halberstadt, e di Daniele, igúmeno russo, non potendosi, per le ragioni sopra esposte della diversa valutazione del piede, accettare nè quella di Ignazio di Smolensk, nè quella di Grethénios, nè quella di Basilio Posniakov.

Ora, secondo Aimone, vescovo di Halberstadt, la larghezza del sepolcro del Signore è di m. 0,7975525, e secondo Daniele, igumeno russo, di m. 0,972.

Giusta i documenti, adunque, la larghezza « loci Dominici corporis » va da m. 0,7975525 a m. 0,972.

Orbene, la Sindone che si venera in Torino è lunga m. 4,36. Essa, come si sa, presenta la parte anteriore e quella posteriore del corpo del Cristo; quindi, nelle sue dimensioni, è da considerarsi doppia.

A sua volta, la larghezza di questa medesima Sindone è di m. 1,10.

Si può, pertanto, concludere che la Sindone venerata in Torino presenta giuste proporzioni tra la lunghezza e la larghezza del lino stesso e la lunghezza e la larghezza, che i documenti esaminati attribuiscono al sepolcro del Signore.

In tal modo, la storia, mediante una lunga e non inesatta serie di documenti e di constatazioni, che consentono di ricostruire il sepolcro del Signore in tutti i suoi particolari, viene ad accordarsi coll'antropometria per quanto si riferisce alle proporzioni del corpo del Cristo (62).

(62) Nei riguardi della statura del Cristo, devesi ricordare la « croce mensurale », che Giustiniano mandò si eseguisse ad ornamento di S. Sofia in Costantinopoli.

Una διήγησις περί τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, τῆς ἐπονομαζομένης ἁγίας Σοφίας, assai minuta ed accurata, ne fa sapere che quell'imperatore fece una croce dell'altezza della statura del Cristo. Questa misura, informa il testo, venne con grande diligenza rilevata a Gerusalemme da persone degne di fede e di gran conto. Si tratta, dunque, di una misura esatta. Su di che sia stata misurata a Gerusalemme la statura del Cristo, il testo non lo dice. Non è affatto da escludersi che in questa misura siano interessati i lini sepolcrali del Signore. A codesta « croce mensurale » è da riportarsi la tradizione della Chiesa Orientale circa la statura del Cristo. Niceforo Callisto, nella sua *Storia ecclesiastica*, I, Κεφ. μ', riferisce questa statura in sette palmi abbondanti, e scrive di avere appreso tale notizia dagli antichi: « ἡ μέντοι διάπλασις τῆς μορφῆς τοῦ Κυρίου

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐξ ἀρχαίων παρελήψαμεν, τοιάδε τις, ὡς ἐν τύπῳ περιλαβεῖν, ἔην. Ὁραῖος μὲν ἦν τὴν ὄψιν σφόδρα, τὴν γὰρ μὴν ἡλικίαν, εἶτοον ἀναδρομὴν τοῦ σώματος, ἐπὶ σπιθαμῶν ἦν τελείων ». MIGNE, *Patr. gr.*, 145, 748.

Valutando la σπιθαμή di Niceforo Callisto in 261, 5 mm., come sopra si è fatto tenendo proposito delle dimensioni del sepolcro, si avrà che nella Chiesa Orientale la statura del Cristo era ritenuta di cm. 183,05, pari a quella che i rilievi antropometrici, fatti sulla Sindone di Torino da L. Gedda, stabiliscono. Vedasi: LUIGI GEDDA, *Passio D. N. Jesu Christi secundum Sindonem*, in « Tabor », an. V, vol. VII, n. 6, 546.

Sopra la « croce mensurale » di Giustiniano vedasi doc. II.

Sopra la « statura del Cristo », esistente nel chiostro cosmatesco di S. Giovanni in Laterano (cm. 183), vedasi: LUIGI GEDDA, *Passio D. N. Jesu Christi secundum Sindonem*, cit., in « Tabor », an. V, vol. VII, n. 6, 546-547.

L'alta statura del Cristo si riscontra ezian-

## II

### GIUSEPPE D'ARIMATEA E NICODEMO

Nella tragedia *Cristo Paziente*, ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ, Giuseppe d'Arimatea trova il corpo del Cristo sulla croce nudo.

Il seguace di Gesù, difatti, dice: « seguitemi, portiamo il beato peso, per il quale molto mi affaticai. Esso ottenni con mille preghiere, trovandolo, per dono del preside, nudo, e prendendolo giacente sul legno con tre chiodi. Ah! Ah! per riguardo a questo grande uomo, dolcemente accostate le mani al corpo dell'Uomo-Dio; afferrate, sollevate, portate con pari passo senza scosse. Ecco infatti, come si conviene, il sepolcro è vicino ».

ἸΩΣ. Ἐπεσθέ μοι, φέρωμεν ὄλβιον βάρος,  
 Ὡ πόλλ' ἀνατλάς, μυρίοις αἰτήμασιν  
 ἔσχον, τόδ' εὖρων κοιράνου δωρήματι,  
 Γυμνόν, τρισήλω κείμενον ξύλῳ λαβών.  
 Φεῖ, φεῖ· πρὸς αὐτοῦ τοῦδε φωτός, ἀτρέμας  
 Χρωτὸς χεροῖν ἄπτεσθε τοῦ θεοβρότου·  
 Καὶ πρόσφορ' αἴρεθ', ἔλκετ' αὖ γε ξύντονα.  
 Ἰδοὺ γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐγγὺς καὶ τάφος (1).

Teodosio, nella sua relazione *de Terra Sancta*, tenendo proposito della basilica Golgotana e della croce, scrive di tal forma da potersi raccogliere che il Signore venne crocifisso nudo. Riferisce, difatti, l'opinione di chi credeva che quella parte della croce, che aveva toccato il nudo corpo del Signore ed era stata intrisa del suo sangue, fosse stata subito sottratta al tatto ed alla vista degli uomini e portata in cielo, per apparire al giudizio finale: « postea intras in basilicam, in Golgotham, ubi invente sunt tres cruces abscondite. (Sunt tamen, qui affirmant, partem omnem, *que corpus Domini contigit nudum et sanguine eius tincta fuit, ab omni humano tactu atque conspectu statim in celum raptam fuisse eamque demum in iudicio apparituram*) » (2).

S. Anastasio Antiocheno, ragionando della risurrezione del Cristo e del suo corpo glorioso, suppone in modo chiaro che il Signore sia stato croci-

dio negli apocrifi, i quali hanno cura di raccogliere elementi comunemente accettati, per poter meglio coprire le parti favolose o comunque errate, che riportano.

Nella lettera di Lentulo al Senato Romano, del Cristo si afferma: « vir est altae staturae proportionate ». E di nuovo s'insiste essere stato il Cristo « protracta statura corporis ». JOHANNES ALBERTUS FABRICIUS, *Codex apo-*

*cryphus Novi Testamenti, Epistola Lentuli ad Senatum Romanum*, 302, Hamburgi, 1719.

(1) ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ ΤΡΑΓΩΔΙΑ. MIGNE, *Patr. gr.*, 38, 254-255, *Appendix ad S. Gregorii Theologi Carmina*.

(2) Theodosius, *De Terra Sancta*, circa 530, ed. T. TOBLER, in *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, I, 64.

fisso nudo, scrivendo che dopo la risurrezione non abbisognava di vesti; difatti le prime vesti di Gesù erano state divise fra i soldati, mentre i lini sepolcrali erano stati dal Signore stesso lasciati nel sepolcro: « sic enim et Christus surrexit: suntque eius testimonia cum multa alia, tum haec omnium potissima... non amplius cibo aut vestitu indigere; primas enim vestes milites partiti sunt; quae ad sepulturam spectabant, ea reliquit in monumento et surrexit » (3).

Secondo Cosma Gerosolimitano, il Cristo pendeva in croce nudo. Scrive egli, infatti, nel canone εἰς τὸ μέγα σάββατον, che Giuseppe chiese a Pilato il morto e nudo Signore, e gli diede sepoltura:

« πέπνυται τόλμα μαθητῶν,  
 Ἀριμαθαίας δὲ ἀριστεύει Ἰωσήφ·  
 νεκρὸν γὰρ καὶ γυμνὸν θεώμενος | τὸν ἐπὶ πάντων θεῶν  
 αἰτεῖται καὶ κηδεύει κραυγάζων·  
 οἱ παῖδες εὐλογοῖτε, | ἱερεῖς ἀνομνεῖτε,  
 λαὸς ὑπερφύετε | εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας » (4).

Simeone Metafraste, nel sermone della Madre di Dio, introduce la Vergine in atto di pregare Giuseppe d'Arimatea a voler dare sepoltura al Maestro, che giace in croce morto e nudo, spettacolo orrendo all'intero creato: « postquam autem sciscitata intellexit, non solum esse amicum horti domini, sed etiam discipulum, verum occultum (hoc enim docet Evangelium (5)), ut qui Dei timeret parricidas, venit ad eum Virgo, et verbis ei suadet accommodatis, ut in suo monumento, tanquam in aliquo armario, magnam vim opum reponat, et sic domum custodientem apud se vitam habeat. Finem enim, inquit, acceperunt res adversariorum, et maxime probrosam hi mortem Magistro attulerunt, nulla quantumvis magna, iniuria et ignominia in eum prius praetermissa. Caeterum nunc quoque in ligno iacet mortuus et nudus, mihi et creatae naturae horrendum spectaculum, ut quem potius irrideant, quam eius misereantur. Da ergo mihi gratiam, et comuni, inquam, huic Magistro » (6).

Teofilatto, arcivescovo di Bulgaria, nella sua esegesi al Vangelo di S. Giovanni, scrive che il Cristo non avendo avuto casa in vita, non ebbe sepolcro dopo morte, ma venne deposto in un sepolcro, che non era suo; ed essendo nudo, venne rivestito a sepoltura da Giuseppe: « ὁ γὰρ μὴ ἔχων οἰκίαν ἐν τῇ ζωῇ, οὐδὲ μετὰ θάνατον μνήμα ἔχει, ἀλλ' ἐν ξένῳ κατατίθεται· καὶ γυμνὸς ὢν, ὑπὸ Ἰωσήφ περιτέλλεται » (7).

(3) S. Anastasii Antiocheni de resurrectione Christi. Migne, Patr. gr., 89, 1360.

(4) ΚΟΣΜΑ ΤΟΥ ΜΑΙΟΥΜΑ ΚΑΝΟΝΕΣ ΚΑΙ ΤΡΙΩΔΙΑ, in Anthologia Graeca Carminum Christianorum, ed. W. CHRIST et M. PARANIKAS, 200, Lipsiae, MDCCCLXXI.

(5) Jo., XIX, 38.

(6) Oratio de S. Maria auctore Symeone Metaphraste. Migne, Patr. gr., 115, 553-554.

(7) ΘΕΟΦΥΛΑΚΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. Migne, Patr. gr., 124, 288.



Il mistico S. Anselmo, nelle sue *meditazioni*, contempla il Signore nudo e lacerato dalle percosse, crocifisso fra ladroni: « adhuc autem attentius illum intueri, quia et grandi admiratione et tenerrima compassione dignus apparet. Vide nudum et verberibus laceratum, in medio latronum cruci ignominiose ferreis clavis affixum, aceto in cruce potatum, et post mortem lancea in latere vulneratum, et copiosos sanguinis rivos ex quinque vulneribus manuum, pedum et lateris effundentem » (8).

S. Pietro Crisologo va oltre, ponendosi la questione delle ferite del corpo del Cristo dopo la risurrezione.

Il dottore afferma essere le ferite del Cristo rimaste dopo la risurrezione, essendo il Cristo divenuto di mortale immortale e di corruttibile incorruttibile, in guisa che ciò sia avere mutato sostanza, non persona, ed avere acquistato la gloria del volto, non già avere perduto i lineamenti del volto: « nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse, ut qui in vulnere erat ipse, alter esset in vultu; sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis, et ex corruptibili incorruptibilis, ut hoc sit mutasse substantiam, non mutasse personam, et acquisivisse vultus gloriam, non vultus notitiam perdidisse » (9).

Dopo avere stabilito in quali condizioni la tradizione ecclesiastica veda il Corpo del Cristo crocifisso, rimane a determinare di quale forma sia stata la sepoltura del corpo del Signore.

Tanto S. Gregorio Nisseno quanto S. Giovanni Crisostomo sono d'opinione che Giuseppe e Nicodemo, nel seppellire il corpo del Signore, abbiano fatto uso di unguenti, scrivendo il primo che i lini erano così aderenti al corpo che non si potevano levare senza lacerarli (10), ed affermando il secondo che i lini erano attaccati al corpo non meno del piombo (11).

Orbene, anzitutto è da vedersi in che ora sia stato crocifisso Gesù, ed in quali circostanze sia seguita la sepoltura del suo corpo.

Secondo S. Marco, Gesù venne crocifisso all'ora terza: « ἦν δὲ ὥρα τρίτη, καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν » (12).

Secondo S. Giovanni, Pilato consegnò Gesù ai Giudei, per essere crocifisso, circa l'ora sesta: « ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὥσει ἔκτη... τότε οὖν παρέδωκεν αὐτόν αὐτοῖς, ἵνα σταυρωθῇ » (13).

(8) S. Anselmi liber meditationum et orationum, Medit. IX. MIGNE, *Patr. lat.*, 158, 756.

(9) S. Petri Chrisologi sermo LXXXII. MIGNE, *Patr. lat.*, 52, 432.

(10) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, ΛΟΓΟΣ Β'. MIGNE, *Patr. gr.*, 46, 641.

(11) ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΙΣΟΣΤΟΜΟΥ ΓΕΝΗΤΙΚΟΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ,

ΟΜΙΛΙΑ ΠΕ'. MIGNE, *Patr. gr.*, 59, 465. Questa esegesi ebbe successivamente posto tra gli «scogli» al *Vangelo di S. Giovanni*, XX, 5: «ὅτι οὐδεὶς κλέπτων νεκρὸν σχολαιότερον ἐργαζόμενος ἀφίησι τὰ ὀνόματα, μάλιστα συγκολλημένων ὄντων αὐτῶν τῇ σαρκὶ ἀπὸ σμύρνης». MIGNE, *Patr. gr.*, 106, 1288.

(12) ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ, XV, 25.

(13) ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ, XIX, 14 e 16.

S. Esichio di Gerusalemme concorda i due testi nel senso che l'ora segnata da S. Marco è quella, in cui venne decretata la pena della croce, mentre l'ora tramandata da S. Giovanni è quella, in cui venne eseguita la sentenza, vale a dire Gesù venne crocifisso: « τίνος ἔνεκεν ὁ μὲν Μάρκος τρίτην ὥραν λέγει τὸν Χριστὸν σταυρωθῆναι· ὁ δὲ Ἰωάννης, ἕκτην· Μάρκος μὲν τὴν ὥραν τῆς ἀποφάσεως τοῦ σταυροῦ· καὶ τιμωρήσασθαι ἔκτοτε οἱ δίκασται λέγονται, ἀφ' οὗ τὴν ἀπόφασιν ἐξενέγκωσι· διὰ τὸ τὴν δύναμιν τῆς τιμωρίας καὶ τοῦ θανάτου ἐν ταῖς γλώσσαις κεκτῆσθαι. Τοῦτου χάριν ὁ Μάρκος αὐτόν, τρίτην ὥραν σταυρωθῆναι λέγει, ἀφ' ἧς τὴν ἀπόφασιν ὁ Πιλάτος ἐξήνεγκεν. Ἰωάννης δέ, ὡς εἰρηκότος τοῦ Μάρκου τὸν καιρὸν τῆς ἀποφάσεως, αὐτὸς τὴν ὥραν, ἐν ᾗ τῷ σταυρῷ προσήλωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔφρασε » (14).

Teofane Cerameo, nell'omelia XXVII, osserva che Marco asserisce essere stato il Cristo crocifisso all'ora terza, venendo in tal modo ad indicare anche l'ora, in cui fu pronunciata la sentenza.

Gli altri evangelisti, invece, affermano essere stato il Cristo crocifisso all'ora sesta, indicando l'ora, in cui la vite intelligente venne sollevata sul palo della croce: « ὁ μὲν οὖν Μάρκος τρίτην ὥραν ἐσταυρῶσθαι τοῦτόν φησιν, ὑποδηλώνων καὶ τὴν ὥραν τῆς ἀποφάσεως. Οἱ λοιποὶ δὲ ἕκτην ἔφασαν ὥραν, αὐτὴν ἐκείνην σημαίνοντες, καθ' ἣν ἡ νοητὴ ἄμπελος τῷ σταυρικῷ χάρακι ἀπώριστο » (15).

Lo spazio di tempo, che corre tra i due atti, sentenza ed esecuzione, viene da S. Esichio spiegato mediante i molteplici fatti intercorsi: flagellazione, incoronazione di spine, scherni dei soldati, Pilato che presenta Gesù incoronato di spine e vestito di porpora, insistenza dei Giudei perchè venga crocifisso, nuovo esame della causa e nuovo giudizio del Litostroto (16).

A sua volta, le circostanze, nelle quali seguì la sepoltura del corpo del Signore, vengono da S. Giovanni Crisostomo riepilogate nei seguenti termini: « poichè Giuseppe e Nicodemo erano stretti dal tempo (Gesù, difatti, era morto all'ora nona; a loro volta, i due discepoli avevano dovuto andare da Pilato, ed ottenuto il permesso, avevano dovuto salire al Calvario e deporre il corpo del Signore dalla croce, è verisimile che fosse so-

(14) ΗΕΥΧΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΡΙΤΗΣ ΩΡΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΚΤΗΣ. MIGNE, *Patr. gr.*, 93, 1449-1452.

(15) ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ ΤΟΥ ΕΠΙΚΛΗΝ ΚΕΡΑΜΕΩΣ ΟΜΙΛΙΑΙ, OM. KZ'. MIGNE, *Patr. gr.*, 132, 584.

(16) « Etenim cogitare oportet, quam multa interim gesta sint, ab hora, qua crucis sententia a Pilato decreta prodiit, ad horam qua Dominus in crucem ascendit. Ea siquidem Joannes conscripsit. Nam post dimissum a Pilato Barabbam, ac Jesum flagellatum, traditumque, ut crucifigeretur, post, inquam, illa, milites plectentes coronam de spinis, ei inposuerunt, ac alia agentes ei illu-

serunt. Praeterea etiam Pilatus eum eduxit spinis coronatum, ac purpurea veste indutum, dixitque, *Ecce homo*. Accedit ut Judaei clamaverint: *Crucifige, Crucifige eum*; utque cum illi respondissent: *Nos legem habemus*, etc., iterum ingressus Pilatus, Jesu causam novum examinaverit, iterata eum cognitione dimittere volens, ac quae sequuntur universa, usque dum in Lithostroto iterum aliud de ipso facit iudicium. Satis itaque illa omnia habuerunt insumendo temporis, ab hora tertia usque ad sextam ». S. Esychii *Hierosolymitani sermones*, II, *De hora tertia et sexta, quibus Dominus fuisse crucifixus dicitur*. MIGNE, *Patr. gr.*, 93, 1451.

praggiunto il vespro, al sopraggiungere del quale non era lecito lavorare) depongono il corpo del Signore in un sepolcro, che era lì presso: « ἐπεὶ δὴ δὲ ὑπὸ τοῦ καιροῦ συνείχοντο (ἐνάτης γὰρ ὥρας γενομένης τῆς τελευτῆς, εἶτα μετὰ τῷ τῷ Πιλάτῳ προσιόντων καὶ καθαιρούντων τὸ σῶμα, εἰκὸς ἦν ἐσπέραν καταλαβεῖν, ἐν ᾗ θέμις οὐκ ἦν ἐργασάσθαι), τιθέασιν αὐτὸν εἰς τὸ πλησίον μνημεῖον » (17).

Dal canto suo, S. Giovanni espone in forma più ampia queste medesime circostanze (18).

L'evangelista narra inoltre che Nicodemo giunse al Calvario « portando una mescolanza di mirra e di aloe, del peso di circa cento libbre », che « il corpo di Gesù venne involto in lini con aromi ».

Nel testo è soprattutto palese la preoccupazione di S. Giovanni di porre in rilievo, che venne scrupolosamente osservata la tradizione ebraica; onde il discepolo richiama l'attenzione sul fatto, che il corpo del Signore venne sepolto « come era costume degli ebrei seppellire ».

Si può, pertanto, concludere che, data la provata ristrettezza del tempo, il corpo del Signore non venne lavato; del che, d'altra parte, non ricorre cenno od indizio di sorta; nè, conseguentemente, venne spalmato di unguenti, nè « legato in bende »; ma involto in lini, venne cosparsa una miscela di grani di mirra e di polvere di aloe in modo particolare attorno al corpo del Signore, sugli spazi liberi del banco di pietra, che accoglieva il corpo del Cristo. Che siansi cosparsi grani di mirra e polvere di aloe, viene insinuato dalla stessa forte quantità della miscela (circa 100 libbre) (19).

In questo modo, S. Giovanni, tanto preoccupato della perfezione del Maestro da volere attorno a lui perfezione anche nella sepoltura, viene a dire che Gesù fu sepolto secondo il costume degli ebrei, in lini cioè ed aromi; ma si guarda bene dal dire che il corpo sia stato lavato, spalmato di unguenti e « legato in bende », come ebbe a dire di Lazzaro: « δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις » (20).

In sindone monda ed aromi venne da Giuseppe adagiato in sepolcro nuovo il corpo del Signore, dice il τροπάριον, che la liturgia di S. Giovanni Crisostomo mette sul labbro del celebrante, allorchè questi pone sull'altare il calice: « εἶτα ἀποτίθεται καὶ αὐτὸς [ὁ ἱερεὺς] τὸ ἄγιον ποτήριον ἐν τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ, ἐπιλέγων καὶ τὸ τροπάριον τόδε: Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ξύλου

(17) ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΤΟΜΟΥ ΓΡΟΜΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ, ΟΜΙΛΙΑ ΠΕ'. Migne, *Patr. gr.*, 59, 464.

(18) Jo., XIX, 38-42.

(19) « Libbra. Un peso comunemente di dodici once, o grammi 339. Lat. *libra*. Gr. *λίτρα* ». LUCIANO SCARABELLI, *Vocabolario universale della lingua Italiana*, IV, 1597. Milano, 1878.

« Libbra. Antica unità di peso, che divide-

vasi per lo più in dodici once, e che variava da luogo a luogo, e talvolta anche secondo le materie da pesare. Il suo valore minimo fu di trecento grammi circa, il suo massimo di circa ottocento ». *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, IX, 308. Firenze, 1905.

(20) ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ, XI, 44.

καθελὼν τὸ ἄχραντόν σου σῶμα, σινδόνι καθαρᾷ εἰλήσας, καὶ ἀρώμασιν ἐν μνήματι καινῷ κηδεύσας ἀπέθετο » (21).

Se il corpo del Signore fosse stato da Giuseppe e da Nicodemo lavato, spalmato di unguenti e « legato in bende », come si spiegherebbe che, trascorso il sabato, Maria Maddalena, Maria di Giacobbe e Salome, comprano aromi per portarsi al sepolcro ad ungere il corpo del Signore? « καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου, Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἡγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν » (22).

Non vi è dubbio che il racconto di S. Giovanni sia veridico; sopra di esso, tuttavia, vi è un fatto, determinato dalla ristrettezza del tempo, quello relativo al modo dell'applicazione dei lini al corpo del Signore e degli aromi; fatto, che ha suo riscontro ben definito nella Sindone venerata in Torino, e che consente di completare quella narrazione.

Nè si pensi che di questo fatto, vale a dire dell'applicazione dei lini al corpo del Signore in quella guisa che presenta la Sindone, che si venera in Torino, non vi sia traccia nella tradizione ecclesiastica.

S. Isidoro Pelusiota, nella lettera a Doroteo, che ha per titolo Διατάξεις τῆς μυσταγωγίας, scrive che « la sindone monda distesa in servizio sotto i doni divini è il servizio di Giuseppe d'Arimatea. Difatti, come Giuseppe, involto il corpo del Signore nella sindone, portò al sepolcro quel corpo, per il quale l'intero genere umano ebbe a godere del frutto della risurrezione, così noi sopra la sindone santificando il pane della proposizione, vi troviamo senza dubbio il corpo di Cristo, che a guisa di fonte ci porta quella immortalità, che Gesù Salvatore, adagiato da Giuseppe nel sepolcro, ebbe a donarci dopo essere risorto da morte »: « ἡ καθαρὰ σινδὼν ἡ ὑφαπλουμένη τῇ τῶν θεῶν δώρων διακονίᾳ, ἡ τοῦ Ἀριμαθέως ἐστὶν Ἰωσήφ λειτουργία. Ὡς γὰρ ἐκεῖνος τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα σινδόνι ἐνειλήσας τῷ τάφῳ παρέπεμψε, δι' οὗ ἅπαν τὸ γένος ἡμῶν τὴν ἀνάστασιν ἐκαρπώσατο· οὕτως ἡμεῖς ἐπὶ σινδόνης τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἀγιάζοντες, σῶμα Χριστοῦ ἀδιστάκτως εὐρίσκομεν, ἐκείνην ἡμῖν πηγάζον τὴν ἀφθαρσίαν, ἣν ὁ παρὰ Ἰωσήφ μὲν κηδευθεὶς, ἐκ νεκρῶν δὲ ἀναστὰς Ἰησοῦς ὁ Σωτὴρ ἐχαρίσατο » (23).

Se, pertanto, il servizio della sindone monda distesa sotto i doni divini è il servizio, vale a dire ripete il servizio di Giuseppe d'Arimatea, questi deponendo il Cristo dalla croce lo adagiò sopra una sindone distesa, ὑφαπλουμένη, e dopo averlo coperto nella parte anteriore del corpo, lo compose, involto ἐνειλήσας, nel sepolcro.

S. Sofronio, discepolo di Mosco e successore di S. Modesto sulla cat-

(21) ΔΙΑΤΑΞΙΣ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΙΕΡΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΣΤΟΜΟΥ. MIGNE, *Patr. gr.*, 63, 913.

(22) ΕΓΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ, XVI, 1. Paul Vignon (*Le Saint Suaire de Turin*, II, 62-63) s'indugia a spiegare a Braun quanto sia grave questa difficoltà. Basta pro-

porla, perchè essa si presenti in tutta la sua gravità ed in forme tali da non ammettere facili mezzi termini.

(23) ΙΣΙΔΩΡΟΥ ΤΟΥ ΠΗΛΟΥΣΙΩΤΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΩΝ ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ, ΒΙΒΛΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 78, 264-265.

tedra patriarcale di Gerusalemme, nella sua « sottile esposizione di quanto si svolge nella divina liturgia, λεπτομερῇ ἀφίγγουσιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱε-  
ρουργίᾳ τελομένων », scrive che i diaconi distendono l' εἰλιτόν, come fecero  
Giuseppe e Nicodemo allorchè erano per seppellire il Signore: « οἱ διάκονοι  
ἀπλοῦσι τὸ εἰλιτόν, ὡς Ἰωσήφ καὶ Νικόδημος μέλλοντες καὶ αὐτὸν ἐνταφιάζειν  
τὸν Κύριον » (24).

Tὸ εἰλιτόν, εἰλητόν, da εἰλέω, *colvo*, secondo Habert, e da ἐνελιχθῆναι,  
*ab eo involvendo*, come ritiene Goar, è il lino, sopra il quale il sacerdote,  
che celebra la Messa, depone il calice e la patena colle specie consacrate.

Nella Chiesa Latina, codesto lino viene denominato corporale, perchè  
destinato ad accogliere il corpo di Cristo; nella Chiesa Greca, invece, prende  
la denominazione di εἰλητόν: « ταῦτα λέγοντος τοῦ διακόνου, οἱ ἐν τῇ βήματι  
διάκονοι ὕφαπλοῦσι τὸ εἰλητόν » (25); « μετὰ τὴν ἐκφώνησιν λαμβάνει ὁ ἱερεὺς  
τὸ εἰλητόν καὶ κατὰ τὸ συνήθες ἐξαπλώνει »; « Εὐχὴ πιστῶν πρώτῃ μετὰ τὸ ἀπλω-  
θῆναι τὸ εἰλητόν, ᾧ ὁ ἱερεὺς μυστικῶς λέγει » (26); « Εὐχὴ πιστῶν α', μετὰ τὸ  
ἀπλωθῆναι τὸ εἰλητόν » (27).

La forma τοῦ εἰλητοῦ è quadrata, ed è eguale a quella dell' Ἀντι-  
μινσίου (28).

L' εἰλητόν adunque, allorchè cominciava la τῶν πιστῶν λειτουργία, dopo  
letto il Vangelo, veniva disteso, ἀπλοῦσι, ἐξαπλώνει, ἀπλωθῆναι, perchè doveva  
accogliere il corpo di Cristo, in quella stessa guisa che Giuseppe d'Arimatea  
e Nicodemo distesero la sindone, che era per accogliere il corpo del Cristo  
deposto dalla croce e portato al sepolcro.

L' εἰλητόν scrive S. Germano, patriarca di Costantinopoli, significa la  
sindone, nella quale fu involto il corpo del Cristo allorchè venne deposto  
dalla croce ed adagiato nel sepolcro: « τὸ εἰλητόν σημαίνει τὴν σινδόνα ἐν ᾗ  
ἐνεκλήθη τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ σταυροῦ καταβάν, καὶ ἐν τῷ μνημείῳ τε-  
θέν » (29).

(24) ΣΟΦΡΟΝΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΙΕΡΟ-  
ΣΟΛΥΜΩΝ ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙΕΧΩΝ ΤΗΝ ΕΚ-  
ΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΝ ΑΠΑΣΑΝ ΙΣΤΟΡΙΑΝ ΚΑΙ  
ΛΕΠΤΟΜΕΡΗ ΑΦΗΓΗΣΙΝ ΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ  
ΕΝ ΤΗ ΘΕΙΑ ΙΕΡΟΥΡΓΙΑ ΤΕΛΟΥΜΕΝΩΝ.  
MIGNE, *Patr. gr.*, 87<sup>3</sup>, 4000.

(25) ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ, ed. ISACH HABERT,  
74, Parisiis, MDCXLIII.

(26) ΔΙΑΤΑΞΙΣ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΚΑΙ ΙΕ-  
ΡΑΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ  
ΧΡΙΣΤΟΤΟΜΟΥ in ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, ed. JA-  
COBUS GOAR, ed. secunda, 57, Venetiis,  
MDCCXXX.

(27) *Opuscula liturgica incertae aetatis*, S.  
Basilii liturgia. MIGNE, *Patr. gr.*, 106, 1301.

(28) ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, cit., 112, 521. Habert  
scrive: « lineum ergo illud εἰλητόν apud  
Graecos pallae nostrae maiori seu corporali  
simile est, et quoad materiam et quoad for-

mam. Sed praeterea Graeci suo Εἰλητῷ seu  
corporali inserunt reliquias sanctorum. Nec-  
non in quibusdam Ecclesiis nomen Episcopi  
ipsis inscribitur », *op. cit.*, 104. Nell'ultima  
parte di questo testo, si confonde, a cagione  
delle reliquie, l' εἰλητόν con l' Ἀντιμινσίῳ.  
Vedasi J. GOAR, *op. cit.*, 521.

(29) ΓΕΡΜΑΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ  
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΙΣΤΟΡΙΑ ΕΚ-  
ΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΜΥΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ.  
MIGNE, *Patr. gr.*, 98, 400. Il testo sopra  
riferito è testo autentico di S. Germano,  
ricorrendo la traduzione del medesimo nella  
versione latina, che Anastasio Bibliote-  
cario fece della citata opera di S. Ger-  
mano: « velamen significat sindonem, in qua  
involutum est corpus Christi a Ioseph et Ni-  
codimo, de cruce depositum et in monu-  
mento positum ». *Novae Patrum Bibliothecae*



L'*Ambrosianae Missae ritus et ordo* contiene una particolare « oratio », che il celebrante deve recitare mentre distende il corporale, e che Pamelio denominò « oratio super sindonem » (30), tanto nella tradizione ecclesiastica di ogni secolo, il corporale ed il suo distendersi per accogliere il corpo di Cristo si richiamano alla sindone ed all'analoga operazione compiuta da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo allorchè sopra quel disteso lino componevano il corpo del Cristo morto per adagiarlo nel sepolcro.

Nicolò de Lyre, nella postilla al testo di S. Giovanni, XIX, v. 40, scrive che Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo involsero il corpo di Gesù in panni di lino; onde venne dai cánoni stabilito che i corporali, sui quali si consacra il corpo di Cristo, non siano di seta, ma soltanto di lino: « pannis lineis involverunt. Propter quod statutum est, quod corporalia, super quae conficitur corpus Christi, non fiant de panno serico, sed tantum lineo, ut habetur de conse. dist. I. c. consulto omnium ».

La Chiesa, adunque, nello stabilire la norma liturgica si richiama ai « panni » sepolcrali del Cristo, tanto è viva e costante la tradizione, che riporta il corporale ai lini del Cristo morto.

A sua volta, il corporale, che accoglie il corpo di Cristo dopo la consecrazione, è disteso, onde Nicolò de Lyre, così metodico e tenace nel tenere il senso letterale delle sacre scritture, segue in questo caso la tradizione ecclesiastica, che unisce il corporale ai lini del sepolcro, e postilla che Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo involsero, « involverunt », il corpo di Gesù in « panni di lino », nonostante che nel testo latino, che commenta, ricorra *ligaverunt*: « acceperunt ergo corpus Jesu et ligaverunt eum lintheis » (31).

Sia il testo di S. Isidoro, sia quello di S. Sofronio, sia quello di S. Germano escludono apertamente che il corpo del Cristo sia stato « legato in bende ».

S. Isidoro si richiama chiaramente ai Sinottici: « τοῦ Κυρίου σῶμα σινδόνι ἐνεϊλήσας » (ἐνεϊλήσεν τῇ σινδόνι. ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ, XV, 46).

Eguale richiamo ricorre in S. Germano: « τὸ εἰλητὸν σημαίνει τὴν σινδόνα ἐν ᾗ ἐνεϊλήθη τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ σταυροῦ καταβάν, καὶ ἐν τῷ μνημείῳ τεθέν ».

S. Sofronio coll' ἀπλοῶσι è sopra ogni altro esplicito.

Se questi scrittori, pertanto, sono su questo punto così espliciti e con-

XII, *Historia Mystica Ecclesiae Catholicae*, XLVII, 22, Romae, MCMV.

(30) *Liturgia Latinorum Jacobi Pamelii, Ambrosianae Missae ritus et ordo*, I, 297 segg., Coloniae Agrippinae, 1571. Come è noto, la denominazione da Pamelio attribuita

a quella « oratio » è tuttora in uso. Cfr. *Missale Ambrosianum*, ed. 1903.

(31) *Biblia Sacra cum glossa interlineari ordinaria, et Nicolai Lyran postilla, eiusdemque moralitatibus, Burgensis additionibus, et Thoringi replicis*, V, 240, Venetiis, MDLXXXVIII.

cordi, all' ἔδησαν di S. Giovanni non veniva di quei tempi attribuito il senso di « legare », come oggi pretendono gli avversari della Sindone.

D'altra parte, si tenga presente quanto scrive Habert: « Glossae veteres ὀθόνη lintheamen. Sufficit vero nobis, quod Joannes ὀθόνην dixit, illud aliis Evangelistis sindonem, dictum esse » (32).

Nel senso di « lintheamina », difatti, gli ὀθόνη di S. Giovanni e di S. Luca vennero intesi fino agli scrittori ecclesiastici più vicini a noi.

Nella *Sylvestrina Summa* viene raccolta la sentenza di chi pensa essere sufficiente porre sull'altare due « pallae » ossia lini, sui quali viene disteso il corporale, perchè rispondano ai « lintheaminibus », nei quali fu involto il corpo di Cristo: « corporalia, seu corporale altaris, dicitur pannus, quo immediate corpus Christi in missa continetur, et contingitur; quod semper debet esse benedictum. Palla vero est vestis sive cooperimentum, supra quod immediate extenditur corporale, quam in necessitate non oportet esse benedictam... Et utrumque horum debet esse de panno lineo simplici, non de serico vel intincto... Unde secundum Pet. de Pal. requiruntur ad minus duae, et sufficiunt; ut respondeant lintheaminibus, quibus involutum fuit corpus Christi, quae pluraliter nominantur, et intellige duae, excepto corporali » (33).

La tradizione ecclesiastica, in quella che esclude che il corpo del Cristo sia stato da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo « legato in bende », colle testimonianze aperte di S. Isidoro e di S. Sofronio afferma in modo chiaro che la sindone venne distesa in quella guisa che si distende sotto i « doni divini », ὑφαπλομένη, come scrive S. Isidoro; o come si distende, ἀποπλοῶσι, l' εἰλιπόν, per esservi sopra adagiato il corpo di Cristo sotto le specie consacrate, come scrive S. Sofronio.

Su quella sindone, così distesa, venne da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo deposto il corpo del Cristo, che, involto, ἐν τῇ ἐνεκλήθῃ, come scrive S. Germano, cioè ricoperto nella sua parte anteriore, venne portato al sepolcro.

Non a caso s'indugiò nello stabilire l'ora della crocifissione; di proposito si seguì minutamente il succedersi cronologico dei molteplici atti di quella giornata, che comincia al tribunale di Pilato e finisce al sepolcro del Signore; com'era logico, l'indagine ebbe a convergere con insistenza sui testi evangelici e soprattutto sui testi delle liturgie e degli scrittori ecclesiastici.

Fine di questo complesso lavoro era quello di definire storicamente se da Giuseppe d'Arimatea e da Nicodemo, allorchè composero il corpo del Cristo per il sepolcro, vennero al medesimo corpo applicati i lini in quella guisa, che presenta la Sindone venerata in Torino.

La conclusione è affermativa.

(32) APXIEPATIKON, ed. J. HABERT, 104.

(33) *Sylvestrina Summa*, I, *De corporalibus*

*et pallis altaris*, 217, Lugduni, apud Haeredes Jacobi Juntae, MDLI.

### III

#### SINDONE E SUDARIO

Eusebio di Cesarea scrive che τὸ ὀψὲ σαββάτων, *sero sabbatorum*, di S. Matteo non si deve intendere come ἑσπερινὴ ὥρα, tempo vespertino seguito al giorno di sabato, ma devesi intendere τὸ βραδὸν καὶ ὀψὲ τῆς νυκτὸς τῆς μετὰ τὸ Σάββατον, ora tarda ed assai avanzata della notte seguita al giorno di sabato.

S. Matteo, soggiunge l'esegeta, quasi spiegando se stesso, dopo τὸ ὀψὲ σαββάτων, *sero sabbatorum*, dice τῇ ἐπιφωσκούσῃ, cioè ora che ἐπιφωσκούσῃ εἰς τὴν Κυριακὴν ἡμέραν, *quae illucescebat in diem dominicum*, e che era di molto lontana dal sabato.

Questo tempo, quest'ora, *quae illucescebat in diem dominicum*, venne da chi tradusse in greco il testo ebraico del Vangelo di San Matteo denominata « *sero sabbatorum* ». Di modo che dagli evangelisti si viene, con locuzioni diverse, a designare quasi lo stesso tempo, o tempi fra di loro assai vicini; in quella che Matteo, dicendo « ὀψὲ δὲ Σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν Σαββάτων ἦλθε Μαρία ἡ Μαгдаληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρησαὶ τὸν τάφον », in nulla differisce da Giovanni, che dice: « τῇ δὲ μιᾷ τῶν Σαββάτων ἔρχεται Μαρία ἡ Μαгдаληνὴ πρῶτ' εἰς τὸ μνημεῖον, ἔτι οὔσης σκοτίας ».

In senso lato, difatti, indicano entrambi il medesimo tempo con parole diverse. Dicendo Matteo ὀψέ, *sero*, per βράδιον, molto tardi, e ὀψὲ τῆς νυκτὸς, notte avanzata, venendo detto πρῶτ', mattino, l'interprete aggiunse τὸ σκοτίας οὔσης, essendo tenebre, per evitare che vi fosse chi pensasse che l'evangelista avesse voluto indicare l'aurore; come anche Matteo, affinché, τῇ ὀψὲ Σαββάτων, *sero sabbatorum*, non vi fosse chi pensasse che avesse voluto indicare τὴν ἑσπερινὴν ὥραν, l'ora vespertina, aggiunse τὸ τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν Σαββάτων, *quae lucescit in unam Sabbatorum*.

Accuratamente Matteo disse Σαββάτων τὴν ὀψίαν, tarda ora del sabato, affinché non vi fosse chi pensasse che τὴν ἑσπέραν fosse l'ora che segue il tramonto del sole, avendo invece egli detto Σαββάτων ὀψέ, tardo sabato (1).

Secondo Eusebio di Cesarea, adunque, gli evangelisti, benché facciano uso di locuzioni diverse, vengono tuttavia a designare quasi lo stesso tempo, o tempi fra di loro vicini.

A sua volta, nei riguardi di Matteo e di Giovanni, afferma lo scrittore ecclesiastico non esservi fra i due testi differenza, convenendo entrambi gli evangelisti nell'indicare un medesimo tempo, vale a dire a notte alta, a notte profonda (2).

(1) ΕΚΑΘΗ ΕΝ ΣΥΝΤΟΜΩ ΕΚ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΠΡΟΣ ΜΑΡΙΝΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 22, 940-941.

(2) Sulla concordanza di questi tempi

vedasi anche S. Anastasio Sinaita, il quale, per altro, non porta maggiori lumi sulla questione.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ

Verso quel tempo, pertanto, è da assegnarsi l'ora della risurrezione del Signore.

S. Gregorio Nisseno, nel primo sermone sopra la Pasqua, domanda quale sia l'ora della risurrezione del Cristo, e risponde: « a ora tarda della sera del sabato », dice chiaramente S. Matteo. Questa è l'ora della risurrezione, secondo la voce dell'angelo. Questo è il termine della dimora del Signore nel cuore della terra.

Sera, invero, assai avanzata; sera, che era il principio di quella notte, alla quale tiene dietro il primo giorno della settimana.

In quell'ora segue il terremoto; in quell'ora l'angelo rifulgente nei vestiti rimuove la pietra del sepolcro.

Le donne, appena levatesi di buon mattino, spuntata oramai la luce del giorno, di guisa che qualche raggio di sole d'oriente si faceva vedere, vengono allora a conoscere l'avvenuta risurrezione. Il miracolo, vennero esse a conoscere, ma non vennero ragguagliate dell'ora. Che risorse, infatti, disse loro l'angelo; quando, non lo manifestò. Ma il grande Matteo, solo tra tutti gli evangelisti, indicò con accuratezza il tempo, dicendo essere la sera del sabato, l'ora della risurrezione (3).

Come si vede, S. Gregorio Nisseno, insistendo sul solo testo di S. Matteo, pone l'ora della risurrezione a sera molto tarda del sabato, al principio della notte, che dà sul primo giorno della settimana. Il termine è alquanto vago.

Circa l'ora della risurrezione del Cristo, S. Cirillo Alessandrino è esplicito.

Il dottore richiama l'attenzione sul fatto che l'evangelista Giovanni pone il tempo della risurrezione del Cristo al mattino molto presto, mentre S. Matteo lo pone alla sera molto tardi.

Non si tratta tuttavia, avverte l'esegeta, di discordanza tra i due testi. Il mattino molto presto e la sera molto tardi vengono ad indicare un medesimo punto, vale a dire il mezzo dello spazio di tempo, o punto mediano dello spazio di tempo, che prende la notte.

L'uno partendo dalla fine della notte e l'altro dal principio della notte stessa, arrivano entrambi al punto più profondo delle ore, giungono cioè alla metà della notte: « σημειωτέον δὲ ὅτι ὁ μακάριος εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης τὸν τῆς ἀναστάσεως ἡμῖν καταμηνύων καιρόν, “Τῇ μιᾷ, φησί, τῶν Σαββάτων, πρὸ σκοτίας ἔτι ὄσης ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ”. Ματθαίος γε μὴν τὴν αὐτὴν ἡμῖν ποιούμενος δῆλωσιν, ἐσπέρας ἔφη βαθείας ὄσης γενέσθαι τὴν ἀνάστασιν. Ἀλλ' οἶμαι μηδὲνα διαρρυνεῖν οἷσθαι τοὺς Πνευματοφόρους, μήτε μὴν διαφόρους τῆς ἀναστάσεως ἐξηγεῖσθαι καιροὺς. Εἰ γάρ τις βοῦλοιο τῶν σημαι-

ANTIOXEIAS EPOTHEIS KAI AHOKEPI-  
SEIS, EPOTHEIS PNT'. MIGNE, *Patr. gr.*,  
89, 809.

(3) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ

ΕΙΣ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΠΑΣΧΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗΣ  
ΤΡΙΗΜΕΡΟΥ ΠΡΟΘΕΣΜΙΑΣ ΤΗΣ ΤΟΥ ΧΡΙ-  
ΣΤΟΥ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΛΟΓΟΣ Α'. MIGNE,  
*Patr. gr.*, 46, 613.

νομένων ἐννοῆσαι τὴν δύναμιν, εἰς ταυτὸν συμβαινούσας εὐρήσει τὰς τῶν ἁγίων φωνάς. Ὁρθρος γάρ, ὡς ἐγῶμαι, βαθὺς καὶ ἑσπέρα βαθεῖα, πρὸς ἓν τι καταφέρει τὸ σημαινόμενον, καὶ εἰς τὸν μεσαίτατον, ἔν' οὕτως εἴπω, τοῦ τῆς νυκτὸς διαστήματος ἔρχεται τόπον. Οὐδεμία τοιγαροῦν ἡ διαφωνία. Ὁ μὲν γάρ ἀπὸ τοῦ τέλους τῆς νυκτὸς, ὁ δὲ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς λαβὼν πρὸς τὸ βάθος ἔρπει τῶν ὥρων, καὶ εἰς αὐτὸ κάτεισι, καθάπερ ἔφην ἄρτίως, τὸ μεσαίτατον » (4).

Eguale ragionamento tiene Ammonio Alessandrino. Dicendo Matteo, scrive l'esegeta, che la risurrezione seguì a tarda sera, ἑσπέρα βαθεῖα, e Giovanni narrando che essa avvenne il mattino essendo tenebre, πρωὶ σκοτίας ὄσης, i due evangelisti non dissentono circa il tempo, in cui ebbe luogo la risurrezione, ma convengono sul medesimo momento. Difatti, partendo uno dal fine e l'altro dal principio della notte, arrivano entrambi alla metà della notte (5).

È chiaro che si tratta di ora approssimativa, come sopra si è osservato seguendo il ragionamento di Eusebio di Cesarea.

Devesi, inoltre, tenere presente che i testi sopra esaminati si fondano sui Vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni, i quali non parlano dell'ora della risurrezione, bensì del tempo, in cui Maria Maddalena e l'altra Maria andarono al sepolcro.

Nei riguardi della fulgida risurrezione, che fu a noi principio di vita, osserva Teofane Cerameo nell'omelia XXX, gli evangelisti scrissero in vario modo, non esprimendo l'ora in cui il Signore risorse (la quale non è manifesta agli uomini e non si può in verun conto conoscere), ma indicando le diverse apparizioni seguite alla risurrezione (6).

Stabilita l'ora approssimativa della risurrezione del Signore, si può con fondamento arguire in che ora Pietro e Giovanni abbiano veduto nel sepolcro i lini del Cristo risorto.

(4) ΚΤΡΙΑΛΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑ Η ΓΗΘΜΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 74, XII, 684-685.

(5) *Ammonii Alexandrini, Expositio in Evangelium S. Joannis*. MIGNE, *Patr. gr.*, 85, 1516.

La concordanza tra i due testi di Matteo e di Giovanni viene dimostrata, come sopra, anche da Eusebio Emeseno, *Super Ev. Joannis*, XX, 1-2. MIGNE, *Patr. gr.*, 86<sup>1</sup>, 549-552.

Eutimio Zigabeno, nel commentario al Vangelo di S. Matteo, scrive che tutti i Santi Padri e dottori unanimemente dicono che il tempo della risurrezione del Signore è al primo gallicinio: « Πάντες δὲ συμφώνως οἱ ἱεροὶ Πατέρες καὶ διδάσκαλοι καιρὸν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ φασί, τὴν πρώτην τῶν ἀλεκτρούωνων ᾠδὴν, ἧτις ἔστι τὸ τῆς Κυριακῆς προανηρούετο φῶς. Διὸ καὶ μετὰ τὴν ἔκτην ὥραν τῆς νυκτὸς οἱ φι-

λάρτοι τὴν νηστείαν καταλύοντες, τῆς εὐφροσύνης ἀπάρχονται ». ΕΥΘΥΜΙΟΥ ΤΟΥ ΖΙΓΑΒΗΝΟΥ ΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 129, 749.

L'affermazione, come si è veduto, non è esatta. I padri ed i dottori della Chiesa, compreso Teofilatto, arcivescovo di Bulgaria (*op. cit.*, 289), vicino ad Eutimio Zigabeno, sono concordi nello stabilire il tempo della risurrezione del Signore circa la mezzanotte.

(6) « Quae ad praeclaram pertinent resurrectionem, quae vitae nobis principium fuit, varie sanctissimi evangelistae scripserunt, non sane horam significantes qua Dominus resurrexit (incerta enim haec hominibus, et omnino ignota) sed diversas apparitiones post resurrectionem factas indicarunt ». *Theophanis cognomento Ceramei homiliae*, hom. XXX. MIGNE, *Patr. gr.*, 132, 630.



Rimane tuttavia a vedere se Pietro vide i lini sepolcrali una volta soltanto, ovvero li vide due volte.

Eusebio di Cesarea scrive che Pietro andò al sepolcro due volte, e due volte vide i lini, che avevano avvolto il corpo del Cristo. La prima volta, vi andò con Giovanni in seguito all'annunzio di Maria Maddalena; la seconda volta, vi andò solo in seguito all'affermazione, che le donne ebbero a fare, di avere veduto gli angeli; affermazione, alla quale gli altri apostoli non avevano voluto prestare fede: « πρῶτος [Πέτρος] τολμᾷ εἰσιέναι εἰς τὸ μνημεῖον, σὺν τῷ ἐτέρῳ μαθητῇ ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν, κατὰ τὸν Ἰωάννην· ἀλλὰ τότε μὲν παρὰ τῆς Μαγδαληνῆς ἦρθαι τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἀπὸ τοῦ μνημεῖου μεμαθηκώς, ἀπήντα ἅμα τῷ ἐτέρῳ μαθητῇ· εἶτα ἀνεχώρει σὺν αὐτῷ, τὰ ὁθόνια εἰσω τοῦ μνήματος τεθεσάμενος καὶ πιστεύσας. Κατὰ δὲ Λουκᾶν, τῶν ἄλλων ἀπιστούντων μαθητῶν, μόνος αὐτὸς πάλιν πιστεύει ταῖς λεγούσαις ταῖς γυναιξὶν ἑωρακέναι τοὺς ἀφθέντας ἀγγέλους· οὐ γὰρ ἀπιστήσας δὲ ταῖς τῶν γυναικῶν μαρτυρίαις, παλινδρομαῖος ἐπὶ τὸ μνημεῖον μόνος παραγίνεται· καὶ αὐτὸς παρακύψας βλέπει τὰ ὁθόνια μόνα ὡς καὶ τὸ πρότερον » (7).

S. Gregorio Nisseno, dopo avere riferito dell'annunzio delle donne agli « undici, ἑνδεκα », scrive che Pietro, all'incredulità degli altri apostoli, finì per essere turbato e perplesso; onde di bel nuovo corse al sepolcro. Vi guardò entro, e vide nuovamente i lini a giacere; quei lini, che prima, entrando nel sepolcro, aveva avuto modo di vedere più accuratamente. Contento di quella semplice occhiata, e nulla vedendo cambiato, se ne ritornò non senza ammirazione e stupore per quanto era accaduto: « ἀλλ' ὡς πλῆθος ὄντες, μᾶλλον ἠπίστεσαν καὶ τὸ ἀπαγγελθὲν ἔσχωσαν καὶ διέπτυσαν. Ἐφάνησαν γὰρ ὡσεὶ λήρος τὰ ῥήματα αὐτῶν καὶ ἠπίστουν αὐταῖς, ὥστε τὸν Πέτρον πρὸς τὴν ἐκείνων ἀπιστίαν διαναστάντα, καὶ ἥρέμα πως καὶ αὐτὸν θορυβηθέντα καὶ σαλευθέντα, πάλιν ἐπὶ τὸ μνημεῖον δραμεῖν καὶ παρακύψαι, καὶ ἰδεῖν πάλιν τὰ ὁθόνια κείμενα, ἅπερ εἰσελθὼν ἤδη καὶ θεασάμενος ἀκριβέστερον, ὅθεν ἀρκεσθεῖς τῷ παρακύψαι μόνον, καὶ μηδὲν ἰδὼν ἀλλοιότερον, ἀπῆλθε θαυμάζων καὶ ἐκπληττόμενος τὸ γεγονός, καὶ δοξάζων τὸν ταῦτα οἰκονομήσαντα » (8).

Si presenta ora l'esame della nomenclatura, sotto la quale codesti lini vanno negli scritti della tradizione ecclesiastica.

Varia è la nomenclatura, sotto la quale vanno i lini sepolcrali del Signore: σινδῶν, ὁθόνια, ὁθόνη, σουδάριον, σπάργανα, *sindon*, *lintheamina*, *sudarium*, *linthea*, *lintheamen*, *lintheum*, *lintheolum*, *fasciae*, *sydoine*, *suaire*.

Celio Sedulio li designa colle voci « amictus, velamenta, exuviae » (9).

Nella Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου di Nonno Panopolitano, i lini sepolcrali del Cristo ricorrono sotto locuzioni diverse: λίννοι

(7) ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΕΚΛΟΓΗ ΕΝ ΣΥΝΤΟΜῳ ΠΡΟΣ ΜΑΡΙΝΟΝ. ΜΙ-  
GNE, *Patr. gr.*, 22, 989.

(8) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ  
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ

ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, ΛΟΓΟΣ Β'. MIGNE,  
*Patr. gr.*, 46, 641.

(9) *Coelius Sedulius, Carmen Paschale*, lib.  
V. MIGNE, *Patr. lat.*, 19, 738-742.

χιτώνες, κεφαλῆς ζωστήρ, τάραι, ὀθόνη, πλοκάμων τελαμών, εἴματα (10).

Ammonio Alessandrino, tenendo proposito dei lini sepulcrali, τὰ ὀθόνια καὶ τὸ σουδάριον, li denomina τὰ ἱμάτια, *vestes* (11).

Giorgio metropolita di Nicomedia, nell'orazione di Parasceve, indica i lini del Signore colla semplice voce ἐντάφια, *sepulcralia* (12).

Colla voce ἐντάφια parimenti si riscontrano nell'esegesi al Vangelo di S. Giovanni, che scrive Teofilatto, arcivescovo di Bulgaria (13).

Del vocabolo ἐντάφια fa similmente uso Teofane Cerameo, nell'omelia XXXI: « εἰ δὲ τυμβωρύχοι, ἡ λωποδύται τὸ τοιοῦτον εἰργάσαντο τόλμημα, μεταθέντες ἂν τὸ σῶμα, ἤρπασαν μάλιστα τὰ ἐντάφια » (14).

Fozio, nel commento al Vangelo di S. Luca, li definisce νεκροστολία ὀθόνη, lini mortuari (15).

Nel cerimoniale della Corte Bizantina di Costantino Porfirogenito vengono denominati ἐντάφια σπάργανα: « εἰς τὸν τῶν ἐνταφίων Χριστοῦ σπαργάνων » (16).

Come νεκρικά σπάργανα ricorrono nella *Lamentazione della Genitrice di Dio* di Simeone Metafraste (17).

Epifanio Monaco Agiopolita, nella sua *Descrizione della Città Santa e dei Luoghi Santi che sono in essa*, per indicare la sindone, adopera la forma ἡ σινδόνη (18).

Nicolò Mesarites elenca i lini del Signore come ἐντάφιοι σινδόνες, *sindones sepulchrales* (19).

I codici più corretti dell'antica traduzione francese di Guglielmo di Tiro hanno la lezione « sisne » per sindone (20).

(10) ΝΟΝΝΟΥ ΠΟΙΗΤΟΥ ΠΑΝΟΠΟΛΙΤΟΥ ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ, ed. A. SCHEINDLER, I, 212-213.

(11) *Ammonii Alexandrini, Expositio in Evangelium S. Joannis*. Migne, *Patr. gr.*, 85, 1516.

(12) ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΝΙΚΟΜΗΔΕΙΑΣ ΛΟΓΟΣ Η'. Migne, *Patr. gr.*, 100, 1489.

(13) ΘΕΟΦΥΛΑΚΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΒΟΥΓΛΑΡΙΑΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. Migne, *Patr. gr.*, 124, 292.

(14) ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ ΤΟΥ ΕΠΙΚΛΗΝ ΚΕΡΑΜΕΩΣ ΟΜΙΛΙΑΙ, ΟΜΙΛΙΑ ΔΓ'. Migne, *Patr. gr.*, 132, 668.

(15) ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΛΟΓΚΑΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. Migne, *Patr. gr.*, 101, 1228.

(16) ΕΚΘΕΣΙΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΑΞΕΩΣ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΠΟΡΦΥΡΟ-

ΓΕΝΝΗΤΟΥ. Migne, *Patr. gr.*, 112, 1399.

(17) ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ ΤΟΥ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΟΥ ΛΟΓΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΘΡΗΝΟΝ ΤΗΣ ΤΗΡΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΟΤΕ ΠΕΡΙΕΠΛΑΚΗ ΤΟ ΤΙΜΙΟΝ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ. Migne, *Patr. gr.*, 114, 216.

(18) ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΠΟΛΙΤΟΥ ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΕΙΣ ΤΗΝΟΝ ΠΕΡΙΗΓΗΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΥΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΠΟΛΕΩΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΝ ΑΥΤΗ ΑΓΙΩΝ ΤΟΠΩΝ. Migne, *Patr. gr.*, 120, 261.

(19) Vedasi A. HEISENBERG, *Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, 30.

(20) « Lors fist une grant chose de que li Griu s'emeuillierent trop, quar il montra au roi et as barons les granz tresorz que si ancessour avoient asemblez: chapeles enciennes et voutes sacrées, pleines de pierres precieuses, de riches dras, de reliques et de cor seinz. Toutes furent ouvertes et montrées au roi; pardesus ce le mena l'empere-

La voce σινδών viene adoperata tanto al singolare quanto al plurale. I vocaboli ὀθόνιον, ὀθόνη, per lo più ricorrono al plurale, come al plurale si riscontrano τὰ σπάργανα.

Il termine σουδάριον viene adoperato al singolare, tranne quando lo scrittore si richiama ad esso con enfasi.

Anche in latino la voce « sudarium » per lo più ricorre al singolare; in casi poetici ed enfatici soltanto, si riscontra al plurale.

Frequente è l'uso di σινδών, καθάρα σινδών; frequente pure l'uso di ὀθόνια, ὀθόνη; meno frequente quello di σπάργανα.

Frequente eziandio è l'uso di sindon, linteamina, linteā; con minore frequenza si riscontrano linteamen, linteum.

Le voci linteamina, linteā non di rado si riscontrano unite a quella di sudarium: « linteā tolle, precor, sudaria linque sepulcro » (21).

Linteolum non è diminutivo, venendo adoperato da Arculfo per indicare il sudario veduto a Gerusalemme e misurato in otto piedi circa (22).

Dagli scrittori orientali, ad indicare i lini sepolcrali del Cristo, viene adoperata tanto la voce ὀθόνιον quanto il vocabolo ὀθόνη. Si raccoglie, quindi, che i medesimi non facevano distinzione tra i due termini.

La voce ὀθόνιον viene dagli scrittori ecclesiastici adoperata anche quando fanno l'esegesi di testi evangelici, nei quali ricorre σινδών. Fozio, nel commentare il testo del Vangelo di S. Luca, ove si riscontra σινδών, fa uso di ὀθόνιον (23). Ὀθόνιον ricorre nel senso di lino, linteamen, e viene esposto come sinonimo di σινδών.

Per Eutimio Zigabeno ὀθόνιον e σινδών sono termini che s'equivalgono. Difatti, nei commentari ai Vangeli di S. Luca e di S. Giovanni, l'esegeta chiaramente spiega che la voce ὀθόνια significa i lini sepolcrali, la sindone:

S. Luca, c. XXIV, v. 12: « ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κεῖμενα μόνα ».

Eutimio Zigabeno: « Καὶ παρακύψας ... μόνα. Ὀθόνια λέγει τὰ ἐντάφια, τὴν σινδόνα » (24).

res là où grant partie de la voire croiz estoit, et li montra les clox, la lance, l'esponge, la coronne d'espines qui furent au crucefiement Nostre Seigneur, le drap que l'en apele sisne (al. sydoine) où il fu enveloppez; et les sandoles de quoi il fu chaucez fist apporter devant lui. Nules granz privez n'avoit esté mise el tresor de l'empire dès le tens Costantin, Theodoise et Justinien qui furent haut empereor, que nostre gent ne veist toute ». *L'Estoire de Eracles Empereur et la conquete de la Terre d'Outremer*; c'est la translation de l'Estoire de Guillaume Archevesque de Sur, in *Recueil des Historiens des Croisades*, I<sup>o</sup>, l. XX, c. XXIII, 985.

(21) S. Venantius Honorius Clementianus Fortunatus ad Felicem Episcopum, de Paschate resurrectionis Domini. MIGNE, *Patr. lat.*, 88, 131-133.

(22) Adamnani de Locis Sanctis libri tres, ed. PAULUS GEYER, in *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*, 237.

(23) ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΕΙΣ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΕΓΓΡΑΦΑΙΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 101, 1228.

(24) ΕΥΘΥΜΙΟΥ ΤΟΥ ΖΙΓΑΒΗΝΟΥ ΤΟ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΕΓΓΡΑΦΑΙΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 129, 1093.

S. Giovanni, c. XX, v. 5: «καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια».

Eutimio Zigabeno: «Καὶ ... ὀθόνια. Τὰ ἐντάφια, τὴν σινδόνα» (25).

D'altro canto, questi medesimi scrittori adoperano la voce ὀθόνη là, ove fanno la parafrasi di testi evangelici, nei quali ricorre il vocabolo ὀθόνιον:

ἀγγιφανὴς δὲ  
ἰστάμενος παρέκνυψε καὶ ἔδρακεν ἔνδοθι τύμβου  
ἀντωποῖς βλεφάροισι κενήριον ὀξὺ δοκεῶν  
κεκλιμένας ὀθόνας χιονώδεις ὀφῶθι γαίης (26).

Καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια (27).

La voce ὀθόνη, *lintheum*, *lintheamen*, *mappa*, viene dai classici usata come sinonimo della voce σινδών.

Claude Saumaise (Salmasius), nelle *Notae* al libro *de pallio* di Tertulliano, di tal forma scrive in proposito: «Stoici tunicas, ut reliqui philosophi et Graeci omnes, gestabant, quibus carebant Cynici. Hi tamen sub pallio nudi non erant, ne quis id censeat, nec pallium ἐπὶ γυμνοῦ gerebant, sed interulas sive lineas tuniculas indutui habebant. ὀθόνας Graeci, et σινδόνας vocant. Latini interulas et lineas. Lucianus de Proteo Cynico: ὁ δὲ, καὶ μοι πάνυ ἤδη πρόσεχε τὸν νοῦν, ἀποθήμενος τὴν πύραν, καὶ τὸ τριβώνιον καὶ τὸ Ἡράκλειον ἐκείνο ῥόπαλον, ἔστη ἐν ὀθόνη ῥοπῶση ἀκριβῶς (28). En tibi Cynicum nihil praeter pallium et ὀθόνην hoc est interulam, indutui habentem: nam tunicam hoc est χιτῶνα non habuit. ὀθόνην vocat Lucianus, quam σινδόνα Diogenes Laertius in *Cratete*: ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀστυνόμων ἐπιτιμηθεὶς ὅτι σινδόνα ἡμφίεστο, ἔφη, καὶ Θεόφραστος ὑμῖν δεῖξω σινδόνα περιβεβλημένον. ἀπιστούντων δὲ, ἀπήγαγεν ἐπὶ κουρεῖον, καὶ ἔδειξε κειρόμενον (29). σινδών lintheum est involucrum, quod humeris eorum iniicitur, *qui a tonsore habentur*, ut loquitur Jurisconsultus. Lintheum tuniculam sive interulam, qualem gestabant Cynici sine tunica, ita etiam vocarunt. Hesychius: ὀθόνη, σινδών, lineae Latinis, in actis passionis B. Cypriani: *postquam se dalmatica expoliasset, et diaconibus tradidisset, in linea stetit speculatorem sustinens*. ἐν ὀθόνη ἔστη, ἐν σινδόνι. Ausonius *lintheam sindonem* vocat: *Puer eia surge, calceos et lintheam da sindonem* » (30).

(25) ΕΥΘΥΜΙΟΥ ΤΟΥ ΖΙΓΑΒΗΝΟΥ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. MIGNE, *Patr. gr.*, 129, 1477.

(26) ΝΟΝΝΟΥ ΠΟΗΤΟΥ ΠΑΝΟΠΟΛΙΤΟΥ ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ, ed. A. SCHEINDLER, I, 212.

(27) ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ, XX, 5.

(28) Questo testo ricorre nella *Morte del Pellegriano* di Luciano: ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΕΡΕΓΡΙΝΟΥ ΤΕΛΕΥΤΗΣ. Vedasi ΔΟΥΚΙΑΝΟΥ ΣΑΜΟΣΑΤΕΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ, 1005,

Lutetiae Parisiorum, MDCXV; ed. C. JACOBITZ, III, 284, Lipsiae, MDCCCLXXXVII.

(29) ΛΑΕΡΤΙΟΥ ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΠΕΡΙ ΒΙΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΑΠΟΦΘΕΓΜΑΤΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝΤΩΝ ΒΙΒΛΙΑ I', 159, Romae, MDXCIV; ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΕΙΣ ΔΕΚΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ, ed. A. WESTERMANN, 154, Parisiis, 1878.

(30) Claudii Salmasii, *Notae in Q. Sept. Florentis Tertulliani librum de Pallio*, 380,

Ὁθόνῃ, come sinonimo di σινδών (31), si riscontra eziandio presso gli scrittori ecclesiastici. Nicolò Mesarites, nel catalogo che redige del tesoro di S. Maria delle Blacherne, elenca ἐντάφιοι σινδόνες Χριστοῦ (32); nell'Ἐπιτάφιος composto per il fratello Giovanni tiene proposito di quei medesimi lini colla locuzione ὀθόναι καὶ τὰ σουδάρια (33).

La voce σπάργανα indica tanto la sindone quanto il sudario, o più esattamente i due lini insieme.

Nicolò d'Otranto (Idruntino) (34) scrive che i Franchi, caduta Costantinopoli, entrarono « ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ τῷ τοῦ Μεγάλου Παλατίου », ove

381, Lutetiae Parisiorum, MDCXXII.

Come si vede, Saumaise passa in rassegna testi, nei quali la sindone viene considerata indumento. Presso altri scrittori, tuttavia, la voce σινδών ricorre come lino di notevoli dimensioni preparato per altri usi. Così Eustazio adopera il vocabolo σινδών per indicare la coperta da letto: « ἤσαν μοι ταῦτα οὕτω σεμνά. Αἱ δὲ σινδόνες (τὸ παραπέτασμα τῆς στρωμνῆς) ἄκραί μὲν σιρικαῖς ἐνέλαμπον κρόκαις, καὶ ταύταις ἀλουργοῖς, καὶ οἷαις οὐκ ἂν ἀπαξιῶσθαι τρυφῶν ἀνὴρ... Καὶ ἔκειντο χρῆμα καλὸν ἐπὶ καλῷ τῷ στρώματι αἱ σινδόνες, δυσωπούμεναι τὸν θεατὴν, πόρρω που μένει, ὡς μὴ ὅτι γε ἐγκαθευδῆται, ἀλλὰ μηδὲ εἰς τὸ πᾶν ψαῦσαι, μὴ καὶ χρανθεῖη τὰ οὕτω τίμια ». *Eustathii, Metropolitae Thessalonicensis opuscula*, ed. TH. LUC. FRID. TAFEL, 328-329.

(31) Nel medesimo senso della voce σινδών, si riscontra, nella tradizione ecclesiastica, il vocabolo σινδόνιον. Negli *Apophthegmata Patrum*, dell'abate Ammona si legge: « ἐν οἷς γενομένου αὐτοῦ ἐπισκόπου, προσήνεγκαν αὐτῷ παρθένον λαβοῦσαν ἐν γαστρί, καὶ λέγουσιν αὐτῷ: ὁ δεῖνα ἐποίησε τοῦτο; δὸς αὐτοῖς ἐπιτίμια. ὁ δὲ σφραγίσας αὐτῆς τὴν κοιλίαν, ἐκέλευσε δοθῆναι αὐτῇ ἐξ ζυγᾶς σινδονίων, λέγων: μὴ ποτε ὡς ἀπέρχεται γεννηταί, ἀποθάνῃ ἢ αὐτῇ ἢ τῷ παιδίῳ, καὶ μὴ εὖρη κηδευθῆναι. [Περὶ] ἀσκήσεως τῶν μακαρίων Πατέρων, Περὶ τοῦ Ἀββᾶ Ἀμμωνᾶ ». *Ecclesiae Graecae Monumenta*, ed. J. B. COTELERIUS, I, 385.

Il vocabolo σινδόνιον, tuttavia, non viene dagli scrittori ecclesiastici adoperato per indicare i lini sepolcrali del Cristo.

Altrove, σινδόνιον ricorre per designare indumento, in quella che σινδόνης è soprannome: « Σερραπίων τις ὀνόματι γέγονεν, τῷ γένει Αἰγύπτιος, ἐπὶ κλητος Σινδόνης. παρεκτός γὰρ σινδονίου οὐδὲ ποτε οὐδὲν ἄλλο περιεβάλετο... Οὕτως ὁ ὁσιος δοῦλος Χριστοῦ ταῖς συνεχεῖς

ἀποδημίαις κατήγησεν ποτε καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα, καὶ διατρίψας τρεῖς ἡμέρας ἐν Ἀθήναις, οὐκ ἠξιώθη παρὰ τινος ἄρτου, οὐδὲ κέρμα ἐβάσταξεν· οὐδὲ γὰρ εἶχεν ὁ ἄβιος οὗτος οὐ πήραν, οὐ μηλωτήν, οὐ ῥάβδον, οὐδ' ὀλίως τι τῶν τοιούτων, ἢ μόνον τὸ σινδόνιον, ὃ περιεβέβλητο. ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΕΛΕΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ἢ πρὸς Λαύσωνα τὸν πραιπόσιτον ἱστορίαν, περιέχουσα βίους ὁσίων πατέρων. Περὶ Σερραπίωνος [τοῦ Σινδονίου], Κεφάλ. σγ' », in *Bibliotheca veterum Patrum, seu Scriptorum ecclesiasticorum*, II, 1005-1006, Parisiis, MDCXXIV.

Anche presso i classici si riscontra la voce σινδόνιον per indicare indumento: « Τοιαῦτα μὲν ὁ Νέρων ἡσχημέναι, τοὺς δὲ βουλευτάς χιτῶνόν τι ἐνδεδυκώς ἀνθινον καὶ σινδόνιον περὶ τὸν αὐχένα ἔχων ἡσπάσατο· καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῦτοις ἡδὴ παρηγόμει, ὥστε καὶ ἀζώστους χιτῶνας ἐν τῷ δημοσίῳ ἐνδύεσθαι ». *Cassii Dionis Cocceiani, Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. U. PH. BOISSEVAIN, III, LXIII, 13, 3 (78-79).

« Καὶ τέλος ἐν τῷ παλατίῳ οἰκημὰ τι ἀποδείξας ἐνταῦθα ἡσέλγαινε, γυμνὸς τ' αἰεὶ ἐπὶ τῆς θύρας αὐτοῦ ἐστὼς ὥσπερ αἱ πόρναι, καὶ τὸ σινδόνιον χρυσοῖς κρίκοις ἐσηρτημένον διασειῶν, τοὺς τε παρόντας ἄβρᾶ τε καὶ κεκλασμένη τῇ φωνῇ προσεταιριζόμενος ». *Cassii Dionis Cocceiani, Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. U. PH. BOISSEVAIN, III, LXXIX, 13, 3 (465).

(32) Vedasi A. HEISENBERG, *op. cit.*, 30.

(33) Bibl. Ambr., Cod. Ambr. gr. F. 96 sup., f. 160'. Cfr. ed. A. HEISENBERG, *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*, 27.

(34) Su Nicolò d'Otranto (Idruntino), igumeno (abate) del monastero di Cásale, vedi *Enciclopedia Italiana*, XXIV, 784.



erano riposte le reliquie insigni della passione, tra le quali annovera gli σπάργματα (35).

Orbene, Nicolò Mesarites scrive che di quel tempo a Costantinopoli vi erano « αἱ ὀθόναι καὶ τὰ σουδάρια » (36).

Si può, pertanto, concludere che la tradizione ecclesiastica non è dalla parte di chi ricorre alla nomenclatura per combattere la Sindone, che si venera in Torino.

#### IV

#### IL VERBO ΔΕΩ

Rimane ora da esporre l'indagine sopra la forma verbale « ἔδησαν ».

Il verbo δέω viene interpretato: *ligo, alligo, illigo, vincio, in vincula coniicio, impedio*.

Δέω e le voci, che da esso derivano, fanno altresì parte del linguaggio dell'arte magica, e vengono ad indicare « magicas defixiones, ligaturas, obligaturas, praecantationes, incantationes, obligamentum magicum », o ricorrono nel senso di « immotum stupore reddere, obstupefacere, obnoxium reddere (in veneficiis) » (1).

Il verbo δέω viene tradotto con « illigo » nel seguente testo di Polibio: « ὅτε δὲ τρώσαντα, καὶ δεθέντα κατὰ τὰς ἐμβολάς, ἐδυσχρήστουν τὰ τῶν ἀντιπάλων σκάρη, προσκρεμαμένων αὐτοῖς περὶ τοὺς ἐμβόλους τῶν ἐξευγμένων λέμβων » (2).

(35) ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΤΟΥ ΓΑΡΟΦΥΝΙΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΠΕΡΙ ΘΕΙΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ, Bibl. Vat., Pal. gr. 232, f. 106. Cfr. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, II, 233.

(36) ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ εἰς τὸν ἐν μοναχοῖς μακαρώτατον καὶ ὁσιον Ἰωάννην τὸν Μεσαρίτην, ἐκτεθεὶς μὲν παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ΝΙΚΟΛΑΟΥ διακόνου ΤΟΥ ΜΕΣΑΡΙΤΟΥ, Bibl. Ambr., Cod. Ambr. gr. F. 96 sup., f. 160'. Cfr. ed. A. HEISENBERG, *op. cit.*, 16.

(1) « Proprium est vocabulum artis magicae κατάδεσμοι. Sic Artemidorus in libro I, cap. 79, φαρμακείας καὶ καταδέσμους simul iungit. Plato in libro II de legibus pag. 933, καταδέσεις pro eodem dixit. Vide Harpocrationem in verbo καταδεδεσθαι. Latini ligaturas vocant. Augustinus Tractatu 7 in Joannem. Usque adeo, inquit, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi. Orosius in libro 4, cap. 13, obligamentum magicum dicit. Henrici Valesii, Annotationes in orationem Eusebii de laudibus Constantini habi-

tam in tricennialibus, 283, Parisiis, MDCLIX.

n. 138: Ἄν τοῦ γραμματικοῦ μνησθῶ μόνον Ἰλλιοδώρου, | εὐθὺς σολοικίζον τὸ στόμα μου δέδεται.

n. 148: Μηδὲ λαλῶν, πρώην ἐσολοίκισε Φλάκκος ὁ ῥήτωρ, | καὶ μέλλων χαίνειν, εὐθὺς ἐβαρβάρισεν, | καὶ τῇ χειρὶ τὰ λοιπὰ σολοικίζει διανεύων. | καὶ γὰρ δ' αὐτὸν ἰδὼν, τὸ στόμα μου δέδεται.

ΛΟΓΚΙΑΛΟΥ ΕΠΙΓΡΑΜΜΑΤΑ, in *Anthologia Graeca ad fidem codicis olim Palatini nunc Parisini ex apographo Gothano edita*. Curavit, epigrammata in codice Palatino desiderata et annotationem criticam adiecit FRIDERICUS JACOBS, XI, n. 138, p. 361; XI, n. 148, pp. 364-365, Lipsiae, 1814. Cfr. FRIEDRICH JACOBS, *Notarum criticarum in Corpus Epigrammatum quae in Anthologia Palatina et Planudea in marmoribus et antiquis Scriptoribus servata sunt pars altera*, XI, n. 138, p. 683. Vedasi: κατάδεσις quum accipitur pro incantatione.

(2) « Sed postquam adversae naves, perfossis impressione facta lembis, sese illigaverant, dum ipsae impeditae haerebant, ut ex quarum rostris vincti inter se lembi depen-

In questo testo, ad « illigere » viene attribuito il significato di « avviluppare »; significato, che « illigo » prende allorchè ricorre il concetto di ostacolo al libero movimento.

A sua volta, « ligo » significa anche « cingere, circumcingere ». In tale senso, il verbo « ligare » si riscontra presso Valerio Flacco:

« ... Sol auricomis urgentibus Horis  
multifidum iubar et bis seno sidere textam  
loricam induitur; ligat hanc qui nubila contra  
balteus undantem variat mortalibus arcum » (3).

Non può cadere dubbio che in questo testo il verbo « ligare » abbia il significato di « cingere ».

In « vincere » v'è l'idea di « coërcere »: « qui vincit, coërcet ». Orbene, Cicerone unisce « coërcere » a « cingo », nel senso di cingere, abbracciare: « restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coërcens caeli complexus, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi, in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos definiunt » (4).

Con eguale significato, viene da Cicerone adoperato il verbo « coërcere » nel testo che segue, ove, in luogo di « cingere », si riscontra « continere »: « ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium » (5).

Il verbo *δέω*, oltre che nella forma semplice, ricorre eziandio colla preposizione *ἐν*. In questo caso, viene interpretato nel senso di « astringere, implicare, innestare, involgere, avvolgere ».

Sabatier, nella nota critica al v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni, scrive che la preposizione *ἐν* davanti ad *ὁθονίοις* si riscontra in numerosi codici: « Mss. plerique ferunt *ἐν ὁθονίοις* » (6).

Wetstenius, nell'apparato critico al medesimo testo del Vangelo di S. Giovanni, cita 60 codici, che hanno la lezione *ἐν ὁθονίοις*, nonchè le edizioni: Complutense (1514), Plantiniana (1572), Ginevrina (1551), Benghe-  
liana (1734) e due testi di scrittori ecclesiastici: uno di S. Gregorio Niseno e l'altro di Teofilatto (7).

derent». *Polybii historiarum reliquiae*, II, X, 4, 74, ed. altera, Parisiis, MDCCCLIX.

(3) C. Valeri Flacci Setini Balbi, *Argonauticon libri octo*, IV, 92-95, ed. AEMILIUS BAEHRENS.

(4) M. Tullii Ciceronis, *de natura deorum*, I, II, cap. 40, 101, ed. C. F. W. MUELLER, Lipsiae, MDCCCXC.

(5) M. Tullii Ciceronis, *de natura deorum*, I, II, cap. 22, 58, ed. cit.

(6) *Biblorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt; quae cum Vulgata Latina, et c m textu Graeco comparantur*, opera et studio d. PETRI SABATIER, III, 482, Parisiis, MDCCLI.

(7) Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss., editionum alia-*

Dal canto suo, Griesbach cita 26 codici (8) e Matthaei altri 21, « nunquam antea examinati » (9), che portano la medesima lezione ἐν ὁθονίοις.

Scholz, a sua volta, nella nota critica alla preposizione ἐν posta davanti ad ὁθονίοις, dà ἐν come lezione « rec(epta) cum codd. plerisque »; ma tosto soggiunge che l'hanno 37 codici, che cita, ed altri molto numerosi, che non cita: « sed habent (37 codices, et) alii plurimi » (10).

Birch cita altri 10 codici, che riportano ἐν davanti ad ὁθονίοις (11).

La lezione ἐν ὁθονίοις, oltre che nelle edizioni accennate, ricorre altresì nelle edizioni di Luca Brugense (12), Bengel (13), Goldhagen (14), Griesbach (15), Matthaei (16), Gratz (17), Scholz (18), Rettig (19), Markfi (20), Scrivener (21), Beermann-Gregory (22), e nella « collation » di Hoskier (23).

*rum, versionum et Patrum nec non commentario pleniore ex Scriptoribus veteribus hebraicis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante, opera et studio JOANNIS JACOBI WETSTENII, I, 958, Amstelædami, MDCCLI.*

(8) *Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem codicum versionum et Patrum recensuit et lectionis varietatem adiecit d. JO. JAC. GRIESBACH, I, 545, editio secunda, Halae Saxonum, MDCCLXXXVI. — JO. JAC. GRIESBACHII, Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas variarum N. T. lectionum collectiones. Accedit multorum N. T. codicum Graecorum descriptio et examen, I, 177, Halae, MDCCLXXXV.*

(9) *Evangelium secundum Ioannem Graece et Latine ex codicibus nunquam antea examinatis edidit et animadversiones criticas adiecit CHRISTIANUS FRIDERICUS MATTHAEI, 334, Rigae, MDCCLXXXVI.*

(10) *Novum Testamentum Graece, J. MART. AUGUSTINUS SCHOLZ, I, 444, Lipsiae, 1830.*

(11) *Variae lectiones ad textum IV Evangeliorum, auctore ANDREA BIRCH, 489, Hauniae, MDCCCI.*

(12) *Romanae correctionis in latinis Bibliis editionis Vulgatae iussu Sixti V Pontificis Maximi recognitis loca insigniora observata et de novo aucta a FRANCISCO LUCA BRUGENSI, 123.*

(13) *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum Graecum, inserviente JO. ALBERTO BENGLIO, 167, Tubingae, MDCCXXXIV.*

(14) *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ sive Novum D. N. J. C. Testamentum Graecum, cura et opera P. HERMANNI GOLDHAGEN, 252, Moguntiae, MDCCLIII.*

(15) *Novum Testamentum Graece, JO. JAC. GRIESBACH, I, 545, ed. secunda, Halae Saxonum, MDCCLXXXVI.*

(16) *Evangelium secundum Joannem Graece et Latine, ed. CHRISTIANUS FRIDERICUS MATTHAEI, 334, Rigae, MDCCLXXXVI.*

(17) *Novum Testamentum Graece et Latine exhibens textum Graecum ad exemplar Complutense expressum cum Vulgata interpretatione Latina editionis Clementis VIII. Edidit et loca parallela uberiora selectamque lectionis varietatem subministravit PETR. AL. GRATZ, I, 467, editio nova, Moguntiae, 1827.*

(18) *Novum Testamentum Graece, recens. I. MART. AUGUSTINUS SCHOLZ, I, 444, Lipsiae, 1830.*

(19) *Antiquissimus quatuor Evangeliorum canonicorum Codex Sangallensis Graeco-Latinus interlinearis nunquam adhuc collatus. Ad similitudinem ipsius libri manu scripti accuratissime delineandum et lapidibus exprimendum curavit H. C. M. RETTIG, 388, Turici, MDCCCXXXVI.*

(20) *Codex Graecus quatuor Evangeliorum e Bibliotheca Universitatis Pestinensis cum interpretatione Hungarica editus a SAMUELE MARKFI, 429, Pestini, 1860.*

(21) *Bezae Codex Cantabrigiensis... edited with a critical introduction, annotations and facsimiles by FREDERICK H. SCRIVENER, 425, Cambridge, 1864. - Codex Bezae Cantabrigiensis quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens Graece et Latine sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, I, F. 174b, Cantabrigiae, MDCCCXCIX.*

(22) *Die Koridethi Evangelien 0038. Herausgegeben von GUSTAV BEERMANN und CASPAR RENÉ GREGORY, 488, Leipzig, 1913.*

(23) *A full account and collation of the Greek cursive Codex Evangelium 604 by HERMAN C. HOSKIER, 43, London, MDCCCXC.*

Tischendorf, allorchè sopprime la preposizione ἐν nel testo di S. Giovanni in esame, evidentemente non tenne gran conto del lavoro penosamente compiuto dai critici dei secoli, che lo precedettero.

D'altra parte, il suo « videtur » non pare sia per testimoniare che egli fosse soverchiamente sicuro di sè: « quum Graecis dici soleat ἔδησαν ἐν, potius inlatum videtur ἐν quam sublatum » (24).

In considerazione della lezione ἐν ὁθονίοις, l'interprete della *II Orat. in Christi resurrectionem* di S. Gregorio Nisseno andò cauto; scartò il consueto « ligaverunt », e fece ricorso a « vincere »; ma neppure questo verbo gli parve proprio a rendere in latino il testo greco; onde si studiò di avvicinarlo quanto più fosse possibile al concetto dell'evangelista, modificandolo in « obvincere », e traducendo « obvinxerunt » (25).

Il codice di S. Eusebio traduce « adligaverunt illum linteaminibus » (26). Nel « fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (cod. lat. 502) », edito da Withe, ricorre la traduzione « alligaverunt illum in lintiaminibus » (27).

I due interpreti del testo di S. Giovanni, scostandosi dalla versione, che comunemente si riscontra nei codici, compresa l'interlineare del codice Sangallense, « ligaverunt », danno a divedere come essi siano preoccupati di avvicinarsi quanto più sia possibile alla lezione ἔδησαν... ἐν ὁθονίοις. E per renderla in latino in una forma accettabile, ricorrono al verbo « adligare, alligare ».

L'interprete del secondo codice è talmente preoccupato di tradurre fedelmente la lezione « ἔδησαν ... ἐν ὁθονίοις, che finisce per trasportarla alla lettera in latino: « alligaverunt illum in lintiaminibus ».

Le versioni di questi due codici hanno riscontro in due altri codici di grande antichità e pregio: il Corbeiese ed il Fossatense.

Il codice Corbeiese, avvicinandosi al codice di S. Eusebio, riporta la versione: « acceperunt ergo corpus Jhesu et adligaverunt eum » (28).

(24) *Novum Testamentum Graece*. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexit CONSTANTINUS TISCHENDORF, editio octava critica maior, I, 950, Lipsiae, 1869.

(25) *S. Gregorii Nysseni in Christi resurrectionem orat. II*. MIGNE, *Patr. gr.*, 46, 635.

(26) *Sacrosanctus Evangeliorum codex S. Eusebii Magni episcopi et martyris manu exaratus ex autographo Basilicae Vercellensis ad unguem exhibitus nunc primum in lucem prodit opera et studio JOANNIS ANDREAE IRICI TRIDINENSIS*, 610, Mediolani, MDCCXLVIII. — *Codex Vercellensis iamdudum ab Irco et Bianchino bis editus denuo cum manuscripto*

*collatus in lucem profertur* curante Ill.mo et E.mo AIDANO GASQUET, I, 234, Romae, 1914.

(27) *The four Gospels from the Munich Ms. (9) now numbered Lat. 6224 in the Royal Library at Munich with a fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (cod. lat. 502)*, edited, with the aid of Tischendorf's transcript... by HENRY J. WITHE, 70, Oxford, 1888.

(28) *The four Gospels from the Codex Corbeiensis (ff [or ff<sub>2</sub>]) being the first complete edition of the Ms. now numbered Lat. 17225 in the National Library at Paris together with fragments of the Catholic Epistles, of the Acts and of the Apocalypse from the Fleury palimpsest (h) now numbered Lat. 6400 G. in*

Il codice Fossatense, accostandosi al codice lat. 502 della Biblioteca di Vienna, insiste sulla preposizione ἐν, e traduce « in linteis » (29).

Demetracos, nel suo Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, presenta le costruzioni δέω τινά τιινι ἢ ἐν τινι, interpretando il verbo δέω per δένω, δεσμεύω τινά διὰ τινος, e portando, come esempio della seconda costruzione ἐν τινι, il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni: « ἔλαβον τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ἐν ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων » (30).

Zorell, nella seconda edizione del suo *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, traduce il verbo δέω del v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni col verbo « illigare »: « corpus linteis illigo » (31).

Grimm, nella quarta edizione del suo *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, riporta il testo di S. Giovanni nella lezione τὸ σῶμα ὀθονίοις ed in quella dell'edizione di Griesbach ἐν ὀθονίοις, e traduce « circumligare linteis » (32).

Preuschen, nel suo *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, rende il verbo δέω del v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni col verbo *umbinden, umwickeln*, legare attorno, avvolgere, cingere, involuppare, ravvolgere, attorcigliare: « Körper mit Tüchern umbinden, umwickeln » (33).

Eustratiades, nel suo Λεξικὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης, interpreta il verbo δέω del v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni nel senso di περιτυλίσσω, *circum involvo*: « περιτυλίσσω (μὲ πανιά,) Ἰωάν. ιθ, 40 (ἔδησαν αὐτὸ ἐν ὀθονίοις) » (34).

Nella versione latina del *Nuovo Testamento Siriaco* edito da Leusden e Schaaf, il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni viene interpretato: « et sustulerunt corpus Jesu, et involverunt illud linteis » (35).

White, nella prefazione all'edizione della *Versione siriana Filoxeniana*

the same Library and for the first time completely edited with the aid of the printed text of Berger « *Le Palimpsest de Fleury* » by E. S. BUCHANAN, 43, Oxford, 1907.

(29) *Biblorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, opera et studio d. PETRI SABATIER, III, 482, Parisiis, MDCCLI.

(30) Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ ΜΕΓΑ ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ τόμος δευτερος, 1827, ΑΘΗΝΑΙ, 1936.

(31) *Lexicon Graecum Novi Testamenti* auctore FRANCISCO ZORELL, 282, editio altera, Parisiis, 1931.

(32) *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti* auctore CAROLO LUDOV. WILI-

BALDO GRIMM, 90, editio quarta recognita, Lipsiae, MDCCCCHII.

(33) *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* von d. dr. ERWIN PREUSCHEN, 260, Giessen, 1910.

(34) ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΥΠΟ ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΕΥΕΡΠΑΤΙΑΔΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΛΕΟΝΤΟΠΟΛΕΩΣ, 195, ΕΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, 1910.

(35) *Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriacum cum versione Latina cura et studio JOHANNIS LEUSDEN et CAROLI SCHAAF editum ad omnes editiones diligenter recensitum, et variis lectionibus, magno labore collectis, adornatum*, 276, secunda editio, Lugduni Batavorum, 1717.



dei Vangeli (508), scrive: « usus igitur huius Versionis est, non ut Syrorum Doctorum de N. T. locis interpretationes referret, sed ut in ea probatissimi Graeci exemplaris synceram faciem possemus intueri ».

A sua volta, il professore di Oxford scrive che nel rendere in latino la versione siriana pose ogni studio perchè la traduzione fosse letterale, punto curando l'eleganza dell'elocuzione: « Latinam Interpretationem, quantum in me fuit, ad literam formavi, nulla elegantiae ratione habita ».

Orbene, il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni viene tradotto nei seguenti termini: « acceperunt ergo corpus Jesu, et obvinxerunt illud linteis cum aromatibus » (36).

White, adunque, che afferma doversi vedere nella *Versione siriana Filoxeniana* il genuino testo di un emendatissimo esemplare greco, non traduce « ligaverunt », ma « obvinxerunt ».

I lessici sono concordi nello stabilire che altro è il significato di *ligare*, altro quello di *vincire*: « qui enim ligat, copulat; qui vincit, coërcet ». E sopra si è veduto quale significato abbia il verbo « coërcere » negli scritti di Cicerone.

White scarta « ligare », ma nemmeno della forma semplice « vincire » si sente sicuro; onde si studia di modificarla con « ob, ὀπί, ἐπί ».

Ma neppure così modificata viene accettata quella forma verbale, venendo richiesto il verbo « obvolere » (37) od « involvere ».

Il *Tetraeuangelium Sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem*, nella edizione PUSEY-GWILLIAM, riporta il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di « Juchanan » nella forma seguente: « et sustulerunt corpus Jeshuae, et involverunt illud linteis » (38).

Wilkins, nel pubblicare il *Novum Testamentum Aegyptium vulgo Copticum*, traduce il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di San Giovanni in questa guisa: « sumpserunt igitur corpus Jesu, et involverunt illud linteis » (39).

Nella edizione della *Coptic Version of the New Testament in the Northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic*, nel seguente modo s'interpreta il v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni: « they took then the body of Jesus, and wrapped it in linen cloths » (40).

(36) *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana ex codd. mss. Ridleianis in Bibl. Coll. Nov. Oxon. repositis nunc primum edita cum interpretatione et annotationibus* JOSEPHI WHITE A. M., I, XVI, XXXII, 548, Oxonii, MDCCLXXVIII.

(37) PAUL VIGNON, *op. cit.*, II<sup>1</sup>, 64<sup>2</sup>.

(38) *Tetraeuangelium Sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, Massorae, editionum denuo recognitum lectio-num suppellectilem, quam conquisiverat Philip-pus Edwardus Pusey, A. M. olim ex aede Christi auxit, digessit, edidit* GEORGIUS HEN-

RICUS GWILLIAM, S. T. B. Collegii Hertfordiensis socius. Accedunt capitulorum notatio, concordiarum tabulae, translatio latina, annotationes, 595, Oxonii, MDCCCCI.

(39) *Novum Testamentum Aegyptium vulgo Copticum ex mss. Bodlejanis descripsit, cum Vaticanis et Parisiensibus contulit, et in Latinum sermonem convertit* DAVID WILKINS, 300, Oxonii, 1716.

(40) *The Coptic version of the New Testament in the Northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with introduction, critical apparatus, and literal English translation,*

Codesta traduzione è chiara, non lasciando luogo a dubbi il verbo adoperato: *wrap, to cover, to envelop, to involve*; involgere, involuppare; *enrouler, envelopper*.

Si può adunque conchiudere che le indagini ora esposte escludono, che alla forma verbale ἔδησαν del v. 40 del cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni sia da attribuirsi il significato di « legare ».

Codeste indagini, al contrario, riportano quella forma verbale al significato di « involgere ».

Veruna difficoltà, pertanto, si può ragionevolmente trarre dall'ἔδησαν del Vangelo di S. Giovanni, che sia in pregiudizio della Sindone che si venera in Torino.

(*Continua*).

MONS. PIETRO SAVIO

II, 563. *The Gospels of S. Luke and S. John* edited from Ms. HUNTINGTON 17 in the Bodleian Library, II, 563, Oxford, 1898.

## Dr. R. W. HYNEK E I SUOI STUDI SULLA SINDONE

### NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE

Oltre un anno è passato ormai da quando abbiamo appreso, con notevole ritardo e solo *per obliquum*, l'inaspettato trapasso del Dr. Hynek. Piangemmo di cuore la scomparsa di una delle figure più salienti dell'élite cattolica boema, dello scienziato insigne e scrittore fecondo ed avvincente, dell'amico quanto stimato tanto caro. Non ci fu concessa nemmeno la consolazione di poter conoscere qualcosa di più preciso sulle ultime ore dello scomparso, sulla causa e sulle circostanze della sua morte. La brutale realtà di quel complesso di barbarie nuova che ci siamo abituati a chiamare la cortina di ferro, ignora la maestà stessa della morte, calpestando ogni più sacro sentire umano.

Si sentì il bisogno, motivato dall'ammirazione, dalla riconoscenza o dall'interesse scientifico, di conoscere qualcosa anzitutto sulla personalità dell'Hynek. Poichè egli che aveva tanto parlato e scritto e che fece parlare e scrivere altrettanto degli scritti suoi, seppe rimanere nascosto nell'ombra dell'opera sua. Mentre non c'è più, può ben dirsi, lingua culturale nella quale non sia stato tradotto qualche libro di Hynek, non pochi bibliotecari hanno dovuto lasciare incomplete le schede bibliografiche delle sue opere non riuscendo a rintracciare nemmeno i nomi di battesimo dell'autore (1). Certo, una presentazione alquanto completa della personalità del Dr. Hynek tornerebbe gradita agli ormai innumerevoli lettori delle sue opere. Queste stesse poi meriterebbero uno studio dettagliato per poter valutare e valorizzare il contributo dell'Autore alle diverse discipline delle quali egli s'era occupato. Tale impresa però, oltre ad esigere una competenza non comune, risulta impossibile nelle attuali condizioni anzitutto per l'inattingibilità delle fonti.

Per chi segue la letteratura sindoniana non può non essere notato un certo disorientamento degli autori nei riguardi delle opere di Hynek. Data la loro molteplicità notevole non solo quanto al numero ma anzitutto quanto agli

(1) Le iniziali R. W. non significano i nomi di battesimo — Hynek si chiamava infatti Rodolfo Maria — ma il suo pseudonimo letterario *Ralph Waldo*.

svariati idiomi in cui vennero pubblicate, certo non è facile, nè sempre in concreto possibile vederli del tutto chiari. Per questo la stessa oggettività scientifica talora se ne risente. Così, ad esempio, non è raro il caso che un autore recente, riprendendo in esame il problema sindonologico, analizzi e critichi le argomentazioni di Hynek basandosi su qualche sua pubblicazione del 1935. In tal modo si spendono le energie a combattere le posizioni dall'Autore stesso da tempo ritrattate o anche abbandonate, se non si presentano addirittura delle « scoperte » fatte già da altri qualche bell'anno addietro. Avremo modo di riportare qualche esempio.

Ecco perchè crediamo di render un servizio modestamente utile agli studiosi della Sindone presentando in queste poche pagine un elenco sostanzialmente completo delle opere sindoniane di Hynek, indicandone la genesi, l'ordine cronologico, nonché l'indole particolare per ogni titolo. Aggiungeremo poi qualche succinta considerazione sul carattere particolare dell'opera sindoniana di Hynek precisando degli elementi che ci sembrano indispensabili per ogni giudizio oggettivo sul valore della medesima. Ma poichè nel nostro caso, più che altrove forse, l'opera trova, sotto molti aspetti, la sua spiegazione nella vita dell'Autore, crediamo opportuno premettere alle suddette considerazioni una breve nota biografica.

Nacque l'Hynek l'8 giugno 1883 a Kunštát in Moravia dai genitori cattolici Giovanni e Giuseppina Jechová. Al battesimo ricevette il nome di Rodolfo. Ebbe una fanciullezza serena nell'ambiente modestamente borghese della famiglia. Suo padre era medico condotto del villaggio.

Compiuti gli studi umanistici, Rodolfo s'iscrisse alla facoltà di medicina dell'Università carolingia di Praga. Vi riuscì brillantemente coronando il suo curriculum universitario con la laurea *sub summis auspiciis Imperatoris*. Gli si apriva innanzi una promettente carriera universitaria. Continuò infatti gli studi medici a Innsbruck e a Vienna, più tardi a Chicago e a Buenos Aires. Tosto però troncò volontariamente tale carriera ed accettò il posto di medico di bordo presso una società di navigazione austro-americana.

Il vagabondare marittimo tuttavia non bastò a far dimenticare all'Hynek l'attrattiva dello studio. Egli infatti ritornò a Praga per riprendere la sua chirurgia. Questa volta però una doppia malattia (tifo e polmonite) mise a duro cimento le sue forze fisiche. Guarito, ripartì per l'America del Sud. Ma la guerra serbo-turca lo richiamò in Europa. Una ricerca scientifica poi ricondusse il giovane medico negli Stati Uniti. Sembrava volesse fissarsi definitivamente in Argentina, e perciò desiderò prima rivedere ancor una volta il paese natio. Ma al suo ritorno a Praga nel 1914 scoppiò il conflitto mondiale.

Richiamato nell'esercito austriaco, il Dr. Hynek servì nei diversi ospedali militari in Boemia, in Ungheria e nell'Ucraina. Nell'immediato dopoguerra egli riprese l'attività scientifica. Stabilitosi nel servizio civile a Pardubice, più tardi a Praga, egli pubblicò alcuni studi di stomatologia e un'opera sui problemi della vita e della morte. In quel periodo maturò anche la sua conversione religiosa.

Hynek nacque — l'abbiamo accennato — da genitori credenti. Ricevette il Santo Battesimo e praticò poi regolarmente la religione. È molto probabile però che nell'ambiente di famiglia la vita religiosa non oltrepassasse il livello di quella mediocrità tipica della piccola borghesia dell'ultimo Impero. « Durante le scuole elementari non ero nè peggio nè meglio dei miei compagni, in materia religiosa », confessò Hynek medesimo. Aggiunse poi che nelle scuole medie egli apparteneva addirittura tra i più diligenti « nel corso di religione ». Ma dietro tal successo scolastico ci fu anche un'esperienza religiosa vissuta, profonda, un autentico incontro dell'anima giovane di Rodolfo con Dio?

Rodolfo entrò nell'ambiente universitario nel 1902. Nessuno ignora che spirito regnasse in quei tempi nelle facoltà « scientifiche ». Il darwinismo più spinto costituiva il *preambulum* di ogni concezione « scientifica » del mondo dei viventi. Era quasi solitaria la moderata voce di Virchow sul carattere ipotetico di tali teorie: le falsificazioni di Haeckel passavano ancora per prove apodittiche. E Virchow medesimo, le cui opere sulla patologia delle cellule facevano testo di primissimo ordine, quanto alla *Weltanschauung* non si discostava per nulla dai criticati darwinisti. Il positivismo ottocentesco sboccò in uno scetticismo cupo e contraddittoriamente intollerante, specie in materia religiosa. « Dalle cattedre universitarie chi annunciava che l'anima altro non è che un concetto filosofico, chi negava o derideva la fede, la religione e tutto quello che non era riducibile a materia ». Tale era, a dire dello stesso Hynek, anche l'ambiente dell'Università carolingia.

Appassionato dello studio che gli apriva un mondo di conoscenze insospettate, Rodolfo sentì improvvisamente una profonda crisi spirituale, uno choc in cui cadde in frantumi la fragile impalcatura delle sue nozioni e credenze religiose. Affascinato dal progresso vertiginoso della scienza conquistatrice dell'universo, egli rigettò la fede e divenne un « ateo arrabbiato », « nemico dichiarato di ogni sentimento religioso », e « vero *homo animalis* che si fidava solo della ragione, dell'istinto, del progresso, della materia ». Nel 1905 lo si vide già prender parte ad un congresso di Liberi Pensatori.

Comunque decisa e sincera sia stata questa svolta nella storia dell'anima di Hynek — e forse appunto perchè tale — essa non lo condusse alla felicità della libertà e della pace interiore. Egli si credeva realmente superiore ad ogni « debolezza sentimentale »; sentì però che ad ogni piè sospinto sui nuovi sentieri della « sola legge dell'istinto », nel profondo del suo cuore si ridestava un « sentimento oscuro », quanto impreciso tanto indelebile, che lo lasciava sempre inquieto e scontento. Furono appunto questi impulsi profondi che spinsero il giovane laureato a troncare la sua carriera universitaria per girovagare poi senza posa attraverso i quattro continenti. Egli sentiva un vuoto cocente nella sua anima e vide che la scienza, quella stessa scienza che pur egli amò e coltivò con tanto ardore, non era capace di colmare quel vuoto.

Hynek lasciò Praga, ma tosto lo vediamo negli uditori e nei laboratori



universitari di Innsbruck, di Vienna, di Chicago. Mai accontentato, egli volge la sua attenzione verso gli uomini alieni alla civiltà occidentale. Osserva in India come vivono e pensano i fachiri e conosce il *yoga*; avvicina i brahmani e studia i loro *Vedas*; vi s'incontra anche con Rabindranath Tagore. L'interesse per la saggezza orientale lo spinge ad abbordare i lama tibetani. Nella Cina studia la dottrina di Confucio, poi lo scintoismo in Giappone. A Ceylon conosce la religione di Buddha. Dopo un breve intervallo europeo Hynek salpa l'Atlantico e percorre il Nuovo Continente. Vuole conoscere la vita dell'uomo primitivo, il più distante da ogni civiltà. L'interessano molto i *clans* e le arti magiche dei Tobas, Matacos, Careros brasiliani...

Un incontro casuale scosse profondamente l'animo dell'irrequieto viaggiatore. In mezzo a quei selvaggi, che per lui non furono altro che una curiosità « scientifica », egli incontrò alcuni missionari salesiani. Uomini che avevano rinunciato alla patria, ai loro cari, al frutto del progresso delle nostre scienze che rende la vita sempre più comoda e bella; uomini che si fecero quasi primitivi con quei selvaggi per comunicare loro la Fede. Il vuoto che Hynek sentiva nel profondo del cuore prese, per un attimo fugace ma ben percettibile, una forma mordente: il rimorso...

Ma l'attimo fugace sparì. E Hynek, irrequieto, continuò a cercare la pace. Era già persuaso che la materia non è in grado di saziare tutti gli aneliti vitali del cuore umano. Concepì stima per ciò che aveva conosciuto di misterioso nelle dottrine occulte e nelle religioni orientali. Sdegnato, fece una volta in mille pezzi una rivista, sulla quale aveva letto un articolo « in cui si derideva nel modo più indegno ogni sentimento religioso ».

Nella ricerca del divino — di cui si rese conto sempre più chiaramente dopo la rottura col materialismo positivista — egli si rivolse alle scienze teosofiche, all'antroposofia, al sufismo dei maomettani, al taoismo e alla mistica indiana. Studiò gli antichi misteri, il neoplatonismo e la gnosi. Entrò in una Società di metafisica, che aveva lo scopo di studiare scientificamente i fenomeni metapsichici; tosto ne divenne segretario. Lesse allora tutto ciò che si era scritto su cose straordinarie, miracolose, soprannaturali. Conobbe così alcuni libri francescani, la *Vita di un'anima*, una biografia di S. Giovanni Bosco. Avendo sentito che in S. Paolo si trovavano racconti sui carismi, egli si diede alla lettura delle Lettere paoline nel testo originale greco. E questa fu l'occasione prossima in cui la luce della grazia aprì gli occhi dell'irrequieto ma onesto cercatore e gli fece conoscere l'unica via che conduce alla vera libertà di spirito e alla pace dell'anima.

L'8 giugno 1925, dopo più di un ventennio di smarrimento, il Dr. Hynek ritornava alla Casa del Padre (2).

(2) Per questa prima parte, oltre alle dirette conoscenze personali, siamo ricorsi all'articolo *Hynek* delle « Biografie cèche »

(*Ceské biografie*), nonchè a quanto scrisse Hynek medesimo per la raccolta di note autobiografiche dei convertiti del nostro

La conversione significò per Hynek una vera *metánoia*. Una volta trovata la verità che aveva cercato, egli si sprofondò nei tesori inesauribili della dottrina sacra e della mistica cristiana. La scienza stessa che gli aveva fatto « perdere gli anni più belli della sua vita », egli la voleva purificare mettendola al servizio del prossimo sia nel caritatevole servizio pratico, che nel campo teoretico. Scrittore ormai discretamente noto, votò anche la sua penna alla causa di Dio.

Incominciò col pubblicare alcune opere apologetiche che ebbero grande risonanza nel paese (3). Ma tosto prevalse nel discepolo di S. Paolo un unico interesse appassionato, ardente, direi esclusivo, quello del *Christum crucifixum* (1 Cor., 1, 23). Nel mistero della Croce, che prima anch'egli chiamava *stultitia*, Hynek scorse ora, col suo Maestro, *Dei virtutem et sapientiam*.

Il caso della stigmatizzata di Konnersreuth gli offrì una prima occasione di occuparsi più a fondo della Passione. È noto come nel 1927 il piccolo paese di Konnersreuth, sperduto nella Selva Boema, attirò l'attenzione del mondo intero. Pietà, ammirazione, entusiasmo da una parte, curiosità, scetticismo, sospetti sino al ludibrio dall'altra. A Praga, più che altrove forse, l'opinione pubblica era orientata in quest'ultimo senso. Hynek non esitò a recarsi più volte a Konnersreuth. Osservò, esaminò, studiò e scrisse. Coraggiosamente, secondo verità, pur mettendosi in aperta opposizione contro la « versione ufficiale » della capitale masarykiana. Il vasto pubblico accolse avido la sua opera *La Stigmatizzata di Konnersreuth* (4). Ne seguirono in breve le traduzioni slovacca, francese ed inglese (5). Qualche anno dopo, Hynek aggiungeva a questo studio medico un'opera sul *Sentiero mistico della Stigmatizzata di Konnersreuth* (6). Furono quelli per Hynek gli anni del profondo meditare religioso. Ne abbiamo testimonianza anche nelle due sue pubblicazioni apparse nel 1933: un opuscolo di riflessioni sull'aureo libretto dell'*Imitazione di Cristo* (7) e uno studio apologetico *La Religione di Cristo e la medicina* (8).

In quegli anni avvenne anche il decisivo incontro di Hynek con Gesù della Sindone. Dico incontro per esprimere quanto provò l'Hynek nel contemplare le fotografie della Santa Sindone (quelle fatte da Enrie nel 1931) procurategli dal salesiano Don Votruba. Nella sua ultima pubblicazione Hynek, commosso, ricorda come dopo lunghe vane ricerche nei musei e

tempo fatta dal P. BRUNO SCHAFER: *Sie hörten seine Stimme* (trad. it.: *Hanno sentito la voce*, Milano, Vita e Pensiero, 1950, pp. 149-160), onde desumiamo le citazioni dirette.

(3) Ci limitiamo a segnalare *Obrození Rímem* (Impressioni dalla Città eterna) in 2 vol., Praha, 1928<sup>1-3</sup>, e *Veda a zázrak* (Scienza e miracolo), Praha, 1929.

(4) In boemo: *Stigmatizovaná z Konnersreuthu*, Praha, 1927<sup>1-4</sup>; la 5ª ed. uscì sotto il titolo *Zivý obraz Ukřizovaného* (Imma-

gine vivente del Crocifisso), Praha, 1928.

(5) Rispettivamente: *Stigmatizovaná Terezia Neumannová*, Trnava - Slovacchia, 1928; *Konnersreuth dans la lumière de la médecine et psychologie*, Paris, 1929<sup>1-3</sup>; *Konnersreuth*, London, 1930.

(6) In boemo: *Mystická stezka Stigmatizované z Konnersreuthu*, Praha, 1931.

(7) In boemo: *Horící Srdce. Kempenského slabikár duchovního života*, Praha, 1933.

(8) Praha, 1933. - Non ci è stato possibile d'averne il titolo originale boemo.

nelle pinacoteche più celebri del mondo, in un « momento indimenticabile, egli trovò nelle sue mani un oggetto che di colpo l'affascinò, l'incantò, l'avvinse completamente ». Era una fotografia del Santo Volto della Sindone che in tal modo perfetto ebbe a soddisfare al suo « desiderio di trovare un'espressione di forza divina conquistatrice e vincitrice, che colmasse di pace l'anima anelante » (9).

L'11 dicembre 1934 apparve sul giornale socialista boemo *Vecerní české slovo* un articolo a titolo sensazionale: *La scienza moderna fotografa, dopo 19 secoli, il corpo di Cristo*. L'opinione pubblica fu subito presa dall'annosa polemica degli scienziati sull'autenticità della Sindone di Torino. Hynek si sentì fortemente spinto ad entrare nel campo, come già aveva fatto nel caso della Neumann.

Il problema sindonologico non gli era del tutto nuovo. Egli se n'era occupato da tre anni circa, per interesse ascetico personale (10). Così gli bastarono alcuni mesi di lavoro intenso — reso più facile anche dalla preziosa collaborazione del salesiano Don Tonelli (11) — per riesaminare il materiale documentario nonchè gli studi sino allora fatti sull'argomento. Nell'aprile 1935 Hynek pubblicò sulla « Rivista dei Giovani » di Don Cozzani un articolo che conteneva in germe la sua teoria sulle cause di morte nei crocefissi (12). In quel medesimo tempo, egli aveva già terminato la stesura del volume *La Passione del Signore secondo la scienza medica, le fotografie della Santa Sindone e l'estasi mimica della Stigmatizzata di Konnersreuth* che uscì poi nel luglio seguente (13).

In detto volume Hynek non si accontentò di esporre una sintesi delle ricerche sindonologiche compiute da autorevoli studiosi della insigne Reliquia. Egli vi presentò pure qualche risultato delle sue riflessioni personali riguardanti anzitutto la causa della morte dei crocefissi. Il volume ebbe un successo editoriale superiore ad ogni aspettativa. A parte le numerose traduzioni in diverse lingue di cui parleremo ancora, le asserzioni di Hynek

(9) Cfr. HYNEK, *L'aspetto fisico di Gesù* (trad. it.), Torino, 1952, pp. 10-11.

(10) Cfr. HYNEK, *Teresa Neumann e la Sindone di Torino*, in « Rivista dei Giovani » (Torino), a. XVI, 1935, n. 8, p. 474 ss. - Ne è documento anche un libretto di meditazioni molto suggestive di HYNEK, *Misteri del Volto divino*; ed. originale boema: *Mysteria Božské Tváře*, Praha, 1935.

(11) HYNEK, *Muz bolestí*, Praha, 1946, vol. II, p. 11.

(12) HYNEK, *Ciò che un medico vede nella Santa Sindone di Torino*, rivista cit., a. XVI-1935, n. 4, pp. 205-215.

(13) In boemo: *Umučení Páne dle vědy lékařské, fotografií sv. Rubáše turinského a mimické ekstase Stigmatizované z Konnersreuthu*, Praha, 1935. - Insistiamo a preci-

sare la data della pubblicazione di quest'opera, poichè risulta inesatta l'indicazione del Dr. BARBET a « novembre 1935 » (cfr. la sua opera *La Passion de N. S. J.-C. selon le chirurgien*, Paris, 1950, p. 95, e la trad. it. del Dr. BELLARDO, Torino, 1951, p. 175). Infatti la prima edizione porta l'imprimatur ecclesiastico del 5 aprile 1935 ed uscì, a testimonianza dell'Autore stesso, nel mese di luglio di quel medesimo anno (HYNEK, *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches*, Karlsruhe, 1950, p. 67). Nel novembre 1935 Hynek ne preparò invece la seconda edizione notevolmente accresciuta: *Umučení Páne vedou odhalené*, che porta l'imprimatur del 15 novembre e uscì poi nei primi mesi del 1936.

suscitarono grande interesse, stima ed entusiasmo negli ambienti medici. Al Convegno nazionale di studi sulla Santa Sindone tenutosi a Torino nel 1939 sotto la presidenza del P. Gemelli, il Dr. G. Caselli, dopo averlo giudicato come « di importanza veramente eccezionale », così riassume il contributo di Hynek allo studio della Sindone: « Egli ha per primo intravisto nel *rigor mortis* del cadavere qui impresso, quell'accentuata rigidità, improvvisa e caratteristica delle morti eccezionalmente faticose e dolorose. Egli per primo, risalendo attraverso l'attenta analisi di quelle contrazioni muscolari, subitamente fissate nella rigidità completa, è giunto ad individuare la causa intima della morte dei crocefissi, di cui sino allora erano state date numerose, erronee interpretazioni » (14).

Quel lavoro però, che doveva entusiasmare tanti e rapidamente diffondersi in tutte le parti del mondo, non aveva pienamente soddisfatto il suo Autore. In esso il Dr. Hynek s'era proposto anzitutto di « far rivivere in modo vivace e plastico dinanzi agli occhi e dinanzi ai cuori » la dolorosissima passione del divin Redentore, per far « maggiormente apprezzarne l'immenso amore ed ottenerne le più grandi grazie — ciò che è la cosa più importante ». Egli si rivolgeva « particolarmente agli uomini di buona volontà, che hanno l'occhio puro e l'animo aperto, che, dalla descrizione della Santa Sindone, avranno il cuore infiammato e la volontà scossa più che da una predica o da una meditazione quaresimale... » (15). Più che da scienziato — benchè non abbia potuto nè voluto rinnegare tale sua qualità — egli scriveva da uomo, da cristiano tutto infuocato dell'amore per l'eterno, immenso tesoro da lui ritrovato e col desiderio di poterlo comunicare a tutti nel giubilo del suo cuore (16).

Una dozzina di traduzioni e numerose ristampe che si susseguirono nel breve giro di alcuni mesi, diedero all'Autore la prova tangibile che il suo libro aveva pienamente raggiunto lo scopo prefisso. Il fatto, però, che *La Passione* divenne oggetto di stima, di studio e di discussioni negli ambienti di alta scienza sindonologica e medica in genere, lasciò Hynek alquanto perplesso. Formato ed abituato com'era alle esigenze del metodo scientifico nelle ricerche, egli non voleva che le sue intuizioni — come le chiamava egli stesso — fondate su osservazioni, esperienze e studi, sì, ma non ancora comprovate con esperimenti sistematici di laboratorio, fossero considerate come risultato definitivo delle sue ricerche sulla Sindone.

(14) Dalla sua relazione *Le constatazioni della medicina moderna sulle impronte della Santa Sindone* in *La Santa Sindone nelle ricerche moderne. Risultati del Convegno...*, Torino, LICE, 1941, p. 31.

(15) HYNEK, *La passione di Cristo studiata dalla scienza medica moderna* (trad. it.), Milano, 1937, pp. 4-5.

(16) Lo dice testualmente egli stesso nel prologo dell'opera *Golgotha, Wissenschaft*

*und Mystik* (Karlsruhe, 1936): « *Meine... Veröffentlichung Der Martertod Christi im Lichte der Wissenschaft* — che è l'edizione tedesca dell'opera di cui stiamo trattando — war wie ein impulsiver heller Aufschrei, ein Aufjauchzen meiner eigener Seele, die endlich ihren unvermesslichen Schatz, ihr ewiges Kleinod gefunden hatte und es möglichst schnell und jubelnden Herzens anderen mitzuteilen sich gedrängt sah ».

*La Passione* infatti non'era ancora uscita dalle macchine, e il Dr. Hynek stava già organizzando una serie di sperimentazioni nei laboratori dell'Istituto di anatomia presso l'Università carolingia di Praga per vagliare rigorosamente le sue ipotesi. Contemporaneamente invitava il prof. Babor, direttore dell'Istituto biologico dell'Università slovacca di Bratislava, ad eseguire nel suo Istituto alcuni esperimenti atti a rivelare le conseguenze anatomico-fisiologiche della posizione di *Aufbindung* e di quella del massimo allargamento delle estremità superiori. Solo dopo aver compiute tali ricerche egli intendeva pubblicare un'opera che avrebbe presentato il suo contributo scientifico allo studio della Sindone.

Mentre Hynek stava lavorando in questo senso, uscì *La Passione* ed incontrò la suddetta accoglienza. Hynek non volle ostacolare la diffusione dell'opera di cui il primo scopo era appunto quello di far conoscere la passione di Cristo documentata dalla Santa Sindone. Egli credeva di poter soddisfare alle esigenze scientifiche rielaborando e completando il materiale documentario ed organizzandolo in una *acies bene ordinata* secondo gli ulteriori studi da lui compiuti. Il che egli realizzò nel periodo 1935-1936. Alla fine di quest'ultimo anno egli pubblicò, in tedesco, i risultati del suo lavoro in un volume di oltre 300 pagine intitolato *Golgota, Scienza e Mistica* (17). L'opera, accuratissima sotto ogni aspetto (pur scrivendo anch'egli in tedesco, Hynek affidò l'elaborazione stilistica alla nota scrittrice Henriette Brey), uscì in una superba veste tipografica presso «Badenia» a Karlsruhe.

A differenza de *La Passione*, quest'opera è impostata su criteri nettamente scientifici. Hynek vi dichiara apertamente che le ultime ricerche di altri studiosi e quelle di lui medesimo hanno reso sorpassato il suo primo lavoro (18). Egli vi espone con esattezza, documentando bibliograficamente, i contributi degli altri studiosi ed espone alla stessa guisa le sue personali ricerche e conclusioni. Vi riporta i primi risultati delle da lui intraprese indagini sperimentali, in particolare quelle eseguite dai professori Babor e Hons di Bratislava, che confermano pienamente la sua teoria sulla causa di morte nei crocefissi.

Ma qui c'è veramente da ripetere: *Habent sua fata libelli*. Quest'opera di Hynek ebbe scarsissima risonanza. All'infuori dell'edizione ceca apparsa nel 1937 (19), non ne fu fatta traduzione nè ristampa alcuna.

Intanto *La Passione* aveva già compiuto il giro del mondo e veniva continuamente ristampata, non di rado all'insaputa dello stesso Autore (20). Tale diffusione «torrennesca» (per usare l'espressione di un illustre sindonologo francese) de *La Passione* potrà spiegare il fatto che gli stessi studiosi della Sindone lasciarono inosservata, o quasi, l'opera veramente scien-

(17) *Golgotha, Wissenschaft und Mystik. Eine medizinisch-apologetische Studie über das heilige Grablinnen von Turin*, Karlsruhe, 1936.

(18) *Op. cit.*, pp. 5-6, 304.

(19) *Kristova Tvár a muka*, Praha, 1937.

(20) Cfr. sotto l'elenco bibliografico.



tifica dell'Hynek (21) fermandosi a considerare, studiare o criticare quella che fu l'esposizione provvisoria, di carattere prevalentemente apologetico-divulgativo, comunque sostenuto, delle prime sue ipotesi non ancora convalidate. La spiegazione però, anche supposta esatta, potrà giustificare tal fatto? Le conseguenze ne sono evidenti, e non per nulla ipotetiche (22).

Hynek non ha potuto che constatare il fatto, che le cose erano andate sviluppandosi come stiamo dicendo. Se da un lato egli non voleva ostacolare la diffusione continua di un suo lavoro scientificamente superato, poichè esso compiva ottimamente il suo scopo ascetico, apologetico e divulgativo, dall'altro lato però egli non rinunciava a continuare i suoi studi sperimentali e teoretici per approfondire ognor più la conoscenza della Passione e della Sindone. Nel lungo periodo bellico 1938-1945, pur non sempre in condizioni ideali, Hynek lavorò indefessamente. Riesaminò le argomentazioni e le posizioni recenti, rifece alcuni esperimenti connessi con le ricerche sindonologiche, approfondì lo studio dell'ambiente e dell'epoca in cui Gesù visse, per poter meglio ricostruire il quadro della Passione. Ne risultò un lavoro poderoso, *L'Uomo dei dolori* (23). Sono due volumi in 4° con numerose tavole illustrative di documentazione.

Tutto il primo volume è consacrato alla ricostruzione dell'ambiente palestinese nei tempi di Cristo. Hynek vi esamina a fondo le condizioni del popolo eletto dal punto di vista politico e sociale, studia la sua psicologia religiosa e nazionale, precisa interessanti particolari di carattere politico, economico e militare, per ricostruire poi, con finissimo intuito psicologico, tutta la storia della Passione. Tale ricostruzione del dramma teandrico del Golgota sul possibilmente autentico suo sfondo ambientale, a giudizio unanime della critica boema, gli è perfettamente riuscito.

Nel secondo volume invece l'Hynek presenta « Il quadro medico del Crocifisso ». Nella prima delle cinque parti egli compendia i risultati degli studi

(21) Il fatto è talmente generale che ci dispenserebbe dalle citazioni. Indichiamo tuttavia qualche esempio dei più significanti.

I relatori del Convegno nazionale di studi sulla Santa Sindone (Torino, 1939) si riferiscono tutti soltanto a *La Passione* di HYNEK senza far menzione alcuna di *Golgotha*. Cfr. il cit. volume dei Risultati, *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*: pp. 10 (Dr. SCOTTI), 68 (Prof. JUDICA), 84 (MASERA). Unicamente sotto la menzionata relazione del Dr. CASELLI si trova elencato anche *Golgotha*, però evidentemente citato di seconda mano, come risulta dalla promiscuità di voci tedesche e cèche (queste poi trascritte all'italiana) nella medesima citazione (*op. cit.*, p. 50).

(22) Così, ad esempio, nella eccellente « Sintesi degli studi medico-legali sulla

Sindone » fatta dal Prof. GEDDA nel 1950, vediamo quest'illustre studioso ad « aggiungere (alle considerazioni di HYNEK e di LA CAVA) il contributo inedito del Prof. BABOR di Bratislava » (L. GEDDA, *Passio D. N. Jesu Christi secundum Sindonem*, in « Tabor », Roma, V, 6, p. 538). Tal contributo consiste in un breve resoconto sommario sugli esperimenti fatto da Babor appunto per conto del Dr. HYNEK, il quale ne ha pubblicato i risultati con rispettivi disegni documentari precisamente nel suo volume *Golgotha* nel 1936 (cfr. quest'opera cit., p. 174 ss.). Dalla « Bibliografia della Sindone » che segue all'articolo di GEDDA risulta infatti che quest'opera di HYNEK non era conosciuta dall'autore (GEDDA, *l. c.*, p. 550).

(23) In boemo: *Muz bolestí I-II.*, Praha, 1946.

sindonologici propriamente detti, aventi cioè per oggetto la Santa Sindone come « il corpo di reato del Golgota ». La parte seconda contiene una « ricostruzione medica » della Passione, fondata sui Vangeli e sulle impronte della Sindone. È una sintesi ampia e curatissima degli studi sino allora fatti dai principali studiosi della Passione e della Sindone. Essa contiene in particolare chiaramente esposti e documentati gli studi e gli esperimenti eseguiti o fatti eseguire da Hynek medesimo, nonchè le sue conclusioni. Segue poi un'originale panorama profetico, tratto dall'Antico Testamento, in cui l'Autore riconosce — introducendo alle volte interessanti avvicinamenti ed interpretazioni originali dei passi scritturali — una mirabile previsione, anzi, per quanto riguarda l'Isaia, Hynek parla addirittura di una fedelissima *Erlebnis* anticipata della Passione di Gesù Cristo. Concludono il libro alcuni capitoli di carattere meditativo, ispirato dalla contemplazione del Santo Volto del Divin Redentore impresso nella Sindone.

L'opera è stata accolta con grande entusiasmo non solo in Boemia ma anche nella Slovacchia. Esaurita in brevissimo tempo la prima edizione, ne uscì tosto una seconda. La terza edizione però, che s'imponeva immediatamente, è stata impedita dal governo comunista. Motivo: la solita innocente « mancanza di carta »...

Di quest'opera uscirono in seguito alcune traduzioni, in genere parziali e ridotte, come quella italiana (24) e l'inglese (25). All'originale praticamente corrispondono i due volumi pubblicati separatamente in Germania (26).

Nel 1947 il Dr. Hynek prese parte al III Congresso internazionale dei medici cattolici tenutosi a Lisbona. Vi presentò due relazioni di carattere sindonologico (27). L'anno seguente scrisse e riuscì ancor a pubblicare, a Praga, uno studio medico-religioso su *L'aspetto fisico di Cristo* (28), che fu tradotto anche in italiano (29). Hynek stesso ne preparò poi un'edizione in lingua tedesca (30).

Salutò con grande entusiasmo il primo Convegno internazionale di studi sindonologici indetto per il mese di maggio dell'Anno Santo 1950. Desiderando di prendervi parte, egli lavorò dei mesi interi prima per poter ottenere il passaporto. In una sua lettera del 5 aprile 1950 Hynek scriveva: « Riguardo al mio viaggio in Italia, gli ostacoli vanno crescendo e moltiplicandosi giorno per giorno... Sarà un miracolo, se potrò andare a Roma.

(24) *La Passione di Cristo e la scienza medica*, Milano, 1950.

(25) *The True Likeness*, London-New York, 1951.

(26) *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches*, Karlsruhe, 1950, e *Golgothas Geheimnis und Tage der Vergeltung*, München, 1951.

(27) *Constatations médicales de la Sépulture de Christ e La riabilitazione della*

*Santa Sindone di Torino*. Cfr. *Actas do III Congresso Internacional dos Médicos Católicos 17-23 de junho 1947*, Lisboa. Acção Médica, 1947.

(28) In boemo: *Telesny zjev Kristuv*, Praha, 1948.

(29) *L'aspetto fisico di Gesù*, Torino, LICE, 1952.

(30) *Das göttliche Antlitz*, Karlsruhe, 1951.

Eppur non cedo: mi tocca lottare, ma costi quello che costi, ne vale la pena... ». Poi brillò qualche speranza, per trovarsi infine davanti alla strada preclusa. Comunicandoci tale notizia, iniziava la sua lettera (del 30 aprile) con le parole nostalgiche del Salmo 137: « Seduti lungo i rivi di Babilonia ci ricordiamo di te, o Gerusalemme... e stiamo piangendo... ». E parlava del « grandissimo sacrificio » che gli veniva in tal modo imposto dalle circostanze. Ma non era che un lieve preludio di quando doveva seguire.

Nell'autunno 1951 la corrispondenza di Hynek — sempre proverbialmente tempestiva — cominciò a tardare. Dalle poche sue parole che giungevano di tanto in tanto si poteva capire l'aggravarsi della situazione. Nel novembre seguente fece cenno di dover sostenere una « lotta per l'alloggio e per l'esistenza ». Ed insisteva che ci informassimo spesso di lui, per sapere « se fosse ancora vivo e potesse lavorare ». Un mese più tardi, il Dr. Hynek fu costretto ad impiegarsi in uno degli istituti sanitari dello Stato e « sospendere involontariamente ogni lavoro di penna ». Egli non poté però non continuare i suoi studi prediletti. Alla sua età — era ormai nel quattordicesimo lustro di vita — le otto ore di lavoro in un ambulatorio possono significare un peso assai grave. E poi, ridotto a inquilino nella propria casa, egli poteva studiare, la sera, solo alla luce di candela o di lampada da petrolio. « Pazienza.. », ripeteva egli, intercalando con questa parola le sue brevi notizie.

In quel periodo il Dr. Hynek apprese « l'offensiva contro la Sindone » iniziata in Germania dal Prof. Blinzler con un libro decisamente negativo nei riguardi dell'autenticità del Sacro Lenzuolo (31). Hynek si procurò il libro, lo esaminò e ne rimase... mortificato. Preparò, nonostante tutto, una risposta alle obiezioni e dubbi avanzati dal Blinzler. Dopo aver respinto, uno per uno, gli argomenti contrari all'autenticità della Sindone, sfoderati da questo autore, Hynek sfida il sostenitore del falso pittorico, di riprodurre, insieme al suo collaboratore pittore P. Zähringer e pur ricorrendo ai più raffinati mezzi della tecnica moderna, le impronte della Sindone. Compito che, ammessa l'ipotesi di Blinzler, non dovrebbe presentare impossibilità, nè seria difficoltà alcuna. Solo se il Dr. Blinzler così proverà quanto asserisce nel suo volume, Hynek si dichiara disposto a continuare con lui la discussione (32).

Dal 20 giugno 1952 non si ebbero più notizie di Hynek. L'inquietudine che ne sorse in quanti lo conobbero era più che fondata. Nel settembre poi abbiamo appreso, da un'agenzia di stampa slovacca all'estero, l'inaspettata notizia: il Dr. Hynek era morto dal 28 di giugno.

Da quanto siamo venuti notando ci pare risultino assai chiare le con-

(31) JOSEPH BLINZLER, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal, Buch-Kunstverlag der Abtei, 1952.

(32) Dal manoscritto ancora inedito di HYNEK (del 12 giugno 1952) nel possesso dello scrivente.

sindonologici propriamente detti, aventi cioè per oggetto la Santa Sindone come « il corpo di reato del Golgota ». La parte seconda contiene una « ricostruzione medica » della Passione, fondata sui Vangeli e sulle impronte della Sindone. È una sintesi ampia e curatissima degli studi sino allora fatti dai principali studiosi della Passione e della Sindone. Essa contiene in particolare chiaramente esposti e documentati gli studi e gli esperimenti eseguiti o fatti eseguire da Hynek medesimo, nonchè le sue conclusioni. Segue poi un'originale panorama profetico, tratto dall'Antico Testamento, in cui l'Autore riconosce — introducendo alle volte interessanti avvicinati ed interpretazioni originali dei passi scritturali — una mirabile previsione, anzi, per quanto riguarda l'Isaia, Hynek parla addirittura di una fedelissima *Erlebnis* anticipata della Passione di Gesù Cristo. Concludono il libro alcuni capitoli di carattere meditativo, ispirato dalla contemplazione del Santo Volto del Divin Redentore impresso nella Sindone.

L'opera è stata accolta con grande entusiasmo non solo in Boemia ma anche nella Slovacchia. Esaurita in brevissimo tempo la prima edizione, ne uscì tosto una seconda. La terza edizione però, che s'impondeva immediatamente, è stata impedita dal governo comunista. Motivo: la solita innocente « mancanza di carta »...

Di quest'opera uscirono in seguito alcune traduzioni, in genere parziali e ridotte, come quella italiana (24) e l'inglese (25). All'originale praticamente corrispondono i due volumi pubblicati separatamente in Germania (26).

Nel 1947 il Dr. Hynek prese parte al III Congresso internazionale dei medici cattolici tenutosi a Lisbona. Vi presentò due relazioni di carattere sindonologico (27). L'anno seguente scrisse e riuscì ancor a pubblicare, a Praga, uno studio medico-religioso su *L'aspetto fisico di Cristo* (28), che fu tradotto anche in italiano (29). Hynek stesso ne preparò poi un'edizione in lingua tedesca (30).

Salutò con grande entusiasmo il primo Convegno internazionale di studi sindonologici indetto per il mese di maggio dell'Anno Santo 1950. Desiderando di prendervi parte, egli lavorò dei mesi interi prima per poter ottenere il passaporto. In una sua lettera del 5 aprile 1950 Hynek scriveva: « Riguardo al mio viaggio in Italia, gli ostacoli vanno crescendo e moltiplicandosi giorno per giorno... Sarà un miracolo, se potrò andare a Roma.

(24) *La Passione di Cristo e la scienza medica*, Milano, 1950.

(25) *The True Likeness*, London-New York, 1951.

(26) *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches*, Karlsruhe, 1950, e *Golgothas Geheimnis und Tage der Vergeltung*, München, 1951.

(27) *Constatações médicas de la Sépulture de Christ e La riabilitazione della*

*Santa Sindone di Torino*. Cfr. *Actas do III Congresso Internacional dos Médicos Católicos 17-23 de junho 1947*, Lisboa. *Accão Médica*, 1947.

(28) In boemo: *Telesný zjev Kristuv*, Praha, 1948.

(29) *L'aspetto fisico di Gesù*, Torino, LICE, 1952.

(30) *Das göttliche Antlitz*, Karlsruhe, 1951.

Eppur non cedo: mi tocca lottare, ma costi quello che costi, ne vale la pena... ». Poi brillò qualche speranza, per trovarsi infine davanti alla strada preclusa. Comunicandoci tale notizia, iniziava la sua lettera (del 30 aprile) con le parole nostalgiche del Salmo 137: « Seduti lungo i rivi di Babilonia ci ricordiamo di te, o Gerusalemme... e stiamo piangendo... ». E parlava del « grandissimo sacrificio » che gli veniva in tal modo imposto dalle circostanze. Ma non era che un lieve preludio di quando doveva seguire.

Nell'autunno 1951 la corrispondenza di Hynek — sempre proverbialmente tempestiva — cominciò a tardare. Dalle poche sue parole che giungevano di tanto in tanto si poteva capire l'aggravarsi della situazione. Nel novembre seguente fece cenno di dover sostenere una « lotta per l'alloggio e per l'esistenza ». Ed insisteva che ci informassimo spesso di lui, per sapere « se fosse ancora vivo e potesse lavorare ». Un mese più tardi, il Dr. Hynek fu costretto ad impiegarsi in uno degli istituti sanitari dello Stato e « sospendere involontariamente ogni lavoro di penna ». Egli non poté però non continuare i suoi studi prediletti. Alla sua età — era ormai nel quattordicesimo lustro di vita — le otto ore di lavoro in un ambulatorio possono significare un peso assai grave. E poi, ridotto a inquilino nella propria casa, egli poteva studiare, la sera, solo alla luce di candela o di lampada da petrolio. « Pazienza.. », ripeteva egli, intercalando con questa parola le sue brevi notizie.

In quel periodo il Dr. Hynek apprese « l'offensiva contro la Sindone » iniziata in Germania dal Prof. Blinzler con un libro decisamente negativo nei riguardi dell'autenticità del Sacro Lenzuolo (31). Hynek si procurò il libro, lo esaminò e ne rimase... mortificato. Preparò, nonostante tutto, una risposta alle obiezioni e dubbi avanzati dal Blinzler. Dopo aver respinto, uno per uno, gli argomenti contrari all'autenticità della Sindone, sfoderati da questo autore, Hynek sfida il sostenitore del falso pittorico, di riprodurre, insieme al suo collaboratore pittore P. Zähringer e pur ricorrendo ai più raffinati mezzi della tecnica moderna, le impronte della Sindone. Compito che, ammessa l'ipotesi di Blinzler, non dovrebbe presentare impossibilità, nè seria difficoltà alcuna. Solo se il Dr. Blinzler così proverà quanto asserisce nel suo volume, Hynek si dichiara disposto a continuare con lui la discussione (32).

Dal 20 giugno 1952 non si ebbero più notizie di Hynek. L'inquietudine che ne sorse in quanti lo conobbero era più che fondata. Nel settembre poi abbiamo appreso, da un'agenzia di stampa slovacca all'estero, l'inaspettata notizia: il Dr. Hynek era morto dal 28 di giugno.

Da quanto siamo venuti notando ci pare risultino assai chiare le con-

(31) JOSEPH BLINZLER, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal, Buch-Kunstverlag der Abtei, 1952.

(32) Dal manoscritto ancora inedito di HYNEK (del 12 giugno 1952) nel possesso dello scrivente.



clusioni che ci eravamo proposti di formulare sul carattere particolare dell'opera sindoniana del Dr. Hynek.

1. Anzitutto occorre constatare che nell'opera sindoniana (non dico sindonologica) dell'Hynek prevale nettamente il carattere apologetico-divulgativo, starei per dire cherygmatico. Meglio forse — e senza forse — l'opera sindoniana di Hynek è da designarsi come opera essenzialmente apostolico-religiosa.

Egli stesso si era proposto tale finalità sin dalla sua prima opera sulla Santa Sindone. Pur stimando altamente la scienza come tale, che una volta era per lui tutto, Hynek convertito, la subordinò decisamente alla Verità rivelata e la mise al servizio dell'apostolato. Abbiamo fatto vedere come le opere di Hynek raggiunsero pienamente questo loro scopo primario. Il perchè di tale successo, lo possiamo scorgere — d'accordo con ogni soda dottrina sull'apostolato — in queste parole che Hynek scrisse nell'Epilogo del suo capolavoro *L'Uomo dei dolori*:

« Quanto è stato conosciuto e raccolto nei lunghi anni di studio, fu veramente sentito e vissuto, arroventato e fuso nel proprio interiore. È stato scritto talvolta col sangue del cuore, talvolta quasi in ginocchio... » (33).

2. La scientificità — pur rimanendo subordinata al suddetto fine primario — costituisce uno dei caratteri distintivi dell'opera sindoniana di Hynek. Se ne scorgono le tracce ben distinte persino nelle parti di indole meditativa e ascetica. Tuttavia a scopi sindonologici nel senso stretto sono da considerarsi anzitutto, e sotto certi aspetti esclusivamente, quelle opere che il Dr. Hynek ha scritto con tale esplicita intenzione. Abbiamo visto che tali sono particolarmente: *Golgotha, Wissenschaft und Mystik* (1936) e *Muz bolesti* (1946) con le rispettive traduzioni. E da escludersi invece in questo senso l'opera *La Passione di Cristo* (1935...) giudicata e dichiarata dall'Autore stesso come superata sin dal 1936. Le continue ristampe e traduzioni anche recentissime di quest'opera sono giustificate dalla finalità specifica designata dall'Autore.

Alla luce di queste precisazioni va dunque considerata l'opera sindoniana del compianto Dr. Hynek. In questa luce vi si scorgono distinti, mai però separati nè confusi, lo *scriba Passionis Domini* e il *medicus carissimus* (ci si perdoni la libertà di quest'avvicinamento), l'apostolo e lo studioso. Vi si scorge quello che fu Hynek medesimo: un figlio prodigo ritornato alla Casa del Padre, che s'innamorò perdutamente del Volto dell'infinito Amore; che poi Lo contemplò, Lo studiò « con gli occhi illuminati del cuore » (*Ef.*, 1, 18) nelle fattezze umane del Figlio Redentore; e che perciò di Lui cantò « la gloria a vista di tutte le genti » (*Is.*, 61, 11) sino al giorno in cui Egli lo chiamò — come speriamo — all'eterna *epopteia* perfetta del Suo Volto divino.

Torino, Febbraio 1954.

MILAN ST. DURICA

(33) *Muz bolesti*, cit., vol. II, p. 277.

## ELENCO BIBLIOGRAFICO

Seguiamo in questo elenco l'ordine cronologico delle edizioni originali. Facciamo seguire però ogni singola opera originale dalle rispettive traduzioni, esse pure nell'ordine cronologico.

1. *Umučení Páně dle vědy lékařské, fotografií sv. Rubáše turinského a mimické ekstase Stigmatizované z Konnersreuthu*, Praha, Kropáč & Kucharský, 1935.

### Traduzioni:

- a) slovacca: *Umučenie Pána*, Bratislava, Svoradov, 1935.
- b) tedesca: *Der Martertod Christi im Lichte der modernen medizinischen Wissenschaft, Entdeckung des wahren Porträts Christi*. Verdeutschte von Prof. ANT. KULHANEK, Eger, Egerland, 1936<sup>1-2</sup>, 1937<sup>3</sup>, 1938<sup>5</sup>.
- c) olandese: *De ware afbeelding van Christus ontdekt. De marteldood des Heeren in het licht der moderne medische wetenschap*. Bewerkt naar de Deutsche vertaling van A. KULHANEK en van verklarende aantekeningen voorzien door J. LAMMERTSE LZ., met een voorwoord van L. CROBACH, Roermond-Maaseik, J. J. Romen Zonen, 1936<sup>1-2</sup>, 1947<sup>3</sup>.
- d) inglese: *Science and the Holy Shroud. An Examination into the Sacred Passion and the Direct Cause of Christ's Death*. Freely translated from the Czech by Dom AUGUSTINE STUDENY, O. S. B., Chicago, Benedictine Press, 1936.
- e) ungherese: *Krisztus kinhalála. A modern orvosi tudomány világánál. Krisztus valódi arcmásának felfedezése*. (Tradotto da) Dr. CZÉKUS GÉZA, Budapest, Korda, 1937, 1938<sup>3</sup>.
- f) francese: *Le Martyre du Christ. Étude médicale et pieuse sur le Saint Suaire de Turin*, Avignon, Aubanel Frères, 1937.
- g) italiana: *La Passione di Cristo studiata dalla scienza medica moderna*, Milano, Soc. Editrice Vita e Pensiero, 1937, 1938<sup>2</sup>.
- h) polacca: *Święty Całun z Turynu. Męka Pańska w oświeceniu nauki*. Spolzczył i opracował Dr. ST. KARWOWSKI, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha, 1937, 1938<sup>2</sup>.
- i) lituana: *Kristaus kančia. Modernino medicinos mokslo sviesoj*, Kaunas, Sakalas Litavia, 1938.
- k) portoghese: *A Paixão de Cristo*, Petrópolis (Rio de Janeiro), Editora Vozes, 1950.
- l) spagnuola: *Lo que revela el Santo Sudario a un convertido. Cuestiones médicas y reflexiones piadosas*, Barcelona, Cultores Sanctae Sindonis, 1951.

NB. - È stata fatta, in data imprecisa, d'iniziativa propria di un Sacerdote di Colombia, una anteriore traduzione spagnuola di quest'opera di Hynek. Ce ne ha gentilmente informato il Rev.do Sac. Dott. DOMINGO LEONE di Barcellona

che ebbe la notizia dallo stesso editore. Purtroppo non ne abbiamo potuto accertare l'esatta indicazione bibliografica. (Il traduttore si era basato sulla edizione italiana qui sopra elencata).

*Parziali traduzioni* (estratti, articoli, ecc.) sono state eseguite e pubblicate in:

- bulgaro* - Tirnovo, 1938.
- croato* - Split, 1938.
- lituano* - Kaunas, 1938.
- portoghese* - Rio Grande do Sul (Brasile), 1938.
- sloveno* - Ljubljana, 1938.
- spagnuolo* - Buenos Aires, 1938.
- ucraino* - Przemyśl, 1938.

2. *Mysteria Božské Tváře. Hrst meditací před Nejsvětějším Obličejem Páně z posvátného rubáše turinského*, Praha, Školské Sestry O. S. F., 1935.

*Traduzione tedesca:*

*Die Geheimnisse des göttlichen Antlitzes. Gedanken vor dem allerheiligsten Bildnisse des Herrn vom heiligen Turiner Grablinnen*. Deutsche Bearbeitung von HENRIETTE BREV, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1936.

3. *Umučení Páně, vědou odhalené*. II. doplněné vydání. Praha, Kropáč & Kucharský, 1936.

Si tratta della 2ª edizione, notevolmente ampliata, dell'opera sopra citata al n. 1. La distinguiamo però da quella, poichè ci pare essa costituisca quasi un grado intermedio tra la prima edizione e l'opera seguente; le traduzioni che abbiamo citato sono fatte tutte sulla prima edizione.

*Traduzione slovacca:*

*Golgota a veda. Najnovšie vedecké objavy o ukrižovaní Pána*. Poslovenčil VOJTECH BUCKO, Bratislava, Svoradov, 1936.

4. *Golgotha, Wissenschaft und Mystik. Eine medizinisch-apologetische Studie über das heilige Grablinnen von Turin*. Deutsche Bearbeitung: HENRIETTE BREV, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1936.

*Edizione boema:*

*Kristova Tvář a muka. Lékařské odhalení nevýslovného utrpení golgotského na podkladě sv. Rubáše turinského*, Praha, Vyšehrad, 1937.

5. *Pravá podoba Páně*, Praha, Salesiáni, 1937.

È un opuscolo divulgativo che ebbe poi molte incontrollabili edizioni successive. Una delle ultime, aggiornata, porta il titolo: *Dolícíny dokument Golgoty*, Praha, Salesiáni, 1945.

*Traduzione tedesca:*

*Das Antlitz Christi*, Freiburg (Schweiz), Kanisiusverlag, 1950.

6. *Muž bolesti - Mysterium Golgothae tremendum. I. Revoluční ráz dob Kristových*, Praha, Cyrilometodějské knihkupectví Gustav Franc, 1946, 1947<sup>2</sup>.

*Traduzione tedesca:*

*Golgothas Geheimnis und Tage der Vergeltung*, München, Alois Girneth Verlag, 1951.

7. *Muž bolesti - Mysterium Golgothae tremendum. II. Lékařský obraz Ukřižovaného*, Praha, Cyrilometodějské knihkupectví Gustav Francel, 1946.

*Traduzioni:*

- a) italiana: *La Passione di Cristo e la scienza medica*, Milano, Soc. Editrice Vita e Pensiero, 1950.  
b) tedesca: *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches*, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1950, 1951<sup>2</sup>.  
c) inglese: *The True Likeness*, London-New York, Sheed & Ward, 1951.
8. *Tělesný zjev Kristův. Lékařsko-náboženská studie*, Praha. G. Francel, 1948.

*Traduzioni:*

- a) tedesca: *Das göttliche Antlitz*, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1951.  
b) italiana: *L'aspetto fisico di Gesù. Studio medico-religioso*. Tradotto da MILAN ST. ĐURICA, Torino, LICE-R. Berruti C., 1952.

NB. - Secondo una comunicazione dell'Autore, nel 1950 sarebbe uscita anche una traduzione giapponese di quest'opera, curata presso *Sophia University, Tokyo*. È certo che il Dr. Hynek ne diede l'autorizzazione; non abbiamo potuto accertarci se o quando effettivamente sia uscita.

ARTICOLI

Sarà molto difficile raccogliere tutti gli articoli che il Dr. Hynek ha scritto sulla Santa Sindone. Essi sono per lo più sparsi nelle diverse riviste cèche, tedesche ed anche di altre nazioni. Notiamo quanto abbiamo potuto trovare scusandoci dell'inevitabile incompletezza dell'elenco:

1. *Ciò che un medico vede nella Santa Sindone di Torino*, in « Rivista dei Giovani » (Torino), a. XVI-1935, n. 4, pp. 205-215.
2. *Teresa Neumann e la Sindone di Torino*, ibidem, n. 8, pp. 474-481.
3. *Un documento medico di crocifissione: La Santa Sindone*, in « Gioventù Italica » (Roma), 1936, n. 10, pp. 220 ss.
4. *Turin und Konnersreuth*, in « Konnersreuther Sontagsblatt », 1936, n. 18 e n. 23.
5. *Das Grabtuch Christi*, in « Klerusblatt » (Eichstätt), a. XXII, n. 37 - 10. Sept. 1941.
6. *Constatations médicales de la Sépulture du Christ*, in « Actas do III Congresso Internacional dos Médicos Catolicos, 17-23 de junho 1947 », Lisboa, Accção Medica, 1947.
7. *La riabilitazione della Santa Sindone di Torino*, ibidem.
8. *La vera causa della morte dei crocifissi e la rigidità cadaverica* in « La Santa Sindone nelle ricerche moderne - Sunti delle relazioni del I Convegno Internazionale di Studio, Roma-Torino 1950 », Torino, LICE, 1951, pp. 26 s.
9. *Il problema della Santa Sindone risolto da studi medico-legali*, in « Salesianum », a. XIII-1951, n. 4, pp. 565-573.
10. *A Doctor Studies Crucifixion. The immediate cause of death in the ancient punishment was asphyxia. (Condensed from « The True Likeness »)*, in « Catholic Digest » (U. S. A.), march 1952, pp. 13 ss.
11. (In collaborazione con G. CASELLI) *Note medico-legali sulla Santa Sindone*, in « Forze Sanitarie » (Roma), 30 aprile 1940.

M. ST. Đ.

### Teologia

*Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV, quattordicesimo anno di pontificato, 2 marzo 1952-1 marzo 1953. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1953.

Il presente volume documenta la mirabile attività magisteriale del Pastore Angelico, spiegata nel suo decimoquarto anno di pontificato per il rinnovamento morale e spirituale del mondo, onde temprare ogni dovere: educazione, lavoro, attività sociali, nel nome e con la legge di Gesù Cristo.

Sono 71 messaggi rivolti alle più svariate categorie di uditori, cui si aggiunge una Appendice che raccoglie altri 13 documenti di speciale rilievo ed interesse dottrinale e pastorale.

Ne viene offerta una rapida rassegna nella prefazione del volume con queste significative espressioni, che ne indicano altresì l'inestimabile pregio:

« Agli uomini sui quali incombono maggiori responsabilità Egli ha indicato la via giusta e sicura; agli esponenti della scienza — basterà ricordare le udienze degli astronomi e dei neurologi — la chiaroveggente, salda ed indefettibile linea della dottrina e della morale. Ai gruppi più eterogenei di visitatori giammai è mancata la esortazione precisa ed attuale: impiegati, operai, sportivi, fanciulli, missionari, sodalizi di intenso raggio spirituale, come la « Pax Christi », associazioni di vita religiosa e di Azione Cattolica. Per gli afflitti da inaudite vessazioni, le ansie della più affettuosa premura: ai vescovi, ai sacerdoti ed ai fedeli di Romania; ai popoli della Russia; alla gerarchia delle Chiese orientali. Per l'intera famiglia cattolica, poi, un singolare dono: la nuova legislazione circa il digiuno eucaristico con manifeste attenzioni per chi deve sottostare a infermità o fatiche.

« Infine come non rilevare l'abnegazione del Padre, nel periodo del forzato limite a una parte dell'attività? Nemmeno un giorno egli desistette dall'apostolico ufficio di guidare la Chiesa: non poche pagine del Suo insegnamento furono elaborate quando tutto avrebbe consigliato, persino imposto, un necessario riposo.

« Nel ripercorrere l'annuale rassegna dell'altissimo Ministero, che dall'insieme di questo volume rifulge con lo splendore di vita rigogliosa, coloro che riceverono il grande dono — ed appartengono a popoli d'ogni parte del globo — e quanti altri ne poterono, volta a volta, sentire l'edificante influsso, saranno unanimi nella gratitudine a Dio e nel voto augurale al Supremo Pastore visibile ».



PIETRO CHIOCCHETTA, *Teologia della Storia: saggi di sintesi patristiche*, Ed. « Studium », Roma, 1953, pp. 191; L. 500.

Nella collezione « Profili e Sintesi » il P. Chiochetta, professore di patrologia e di storia ecclesiastica a Venegono, propone riusciti saggi di sintesi del pensiero dei Ss. Padri per rilevarne poi, in un capitolo finale, le idee sostanziali comuni a tutti, pur nella ricca varietà delle visuali e delle mentalità personali dei singoli scrittori. Tali sono il concetto stesso di storia, le caratteristiche della storia « santa » in contrapposizione alla storia « diabolica », la natura della storia della Chiesa. Nei capitoli precedenti si studia « storia e verità » in San Giustino, « storia e pedagogia » in S. Ireneo, « storia santa e storia profana » in Clemente d'Alessandria, « storia e storicismo » in San Atanasio, « storia e liturgia » in S. Giovanni Crisostomo.



Il sobrio volume rivendica la troppo ignorata, o trascurata, *trascendenza della storia*, che è esattamente quanto dire la vera filosofia e la soprannaturale *teologia della storia*. Storia non è storicismo: questo è cronaca e statistica o fatua dialettica, quella è l'articolarsi del tempo con l'eternità. La storia non è un monologo o un corale, dell'uomo o dell'umanità come unico protagonista, ma un dibattito fra due protagonisti: Dio e l'Uomo. Per questo la suprema sanzione di questo umano divenire sociale non è il vacuo — perchè anonimo — giudizio della storia, ma sono i novissimi, che fissano la scadenza e l'alternata sentenza del divino giudizio. Per cui il determinante dell'epilogo della storia non poggia essenzialmente sull'impersonale articolarsi collettivo e storicistico della « massa », ma sulla responsabilità diretta — individuale e sociale — di ogni singola persona concreta. La Teologia della storia mostra la storia come la Storia della Provvidenza, dalla creazione dell'umanità alla sinagoga, dalla Chiesa cattolica alla Comunione dei Santi; quindi come la formazione del Regno di Dio, come la storia del *Christus totus*. Per questo la storia ha solo due epoche essenziali: il tempo e l'eternità. Per questo la storia è essenzialmente ottimistica, perchè essenzialmente è un piano divino che non può essere fallimentare.

Questi e molti altri belli orizzonti ad ampio respiro si aprono alla lettura di queste pagine circa il pensiero luminoso dei Padri della Chiesa sul concetto integrale della storia. Il libro, divulgativo e scientifico ad un tempo, arricchito di preziosa documentazione, figura come un degno contributo nella bibliografia teostoriografica dell'ultimo decennio.

N. CAMILLERI



ENRICO CASTELLI, *I presupposti di una Teologia della Storia*, Bocca, Milano, 1952, pp. 204; L. 900.

L'A., promotore e direttore della edizione nazionale delle opere di A. Rosmini e di V. Gioberti, presenta questo studio come un saggio di « fenomenologia del rischio » (p. 11). Egli intende propugnare una teologia della storia contro una « filosofia che ha rotto tutti i ponti con la teologia, perchè essa stessa è una teologia deformata », e « per la quale non ha significato parlare di una filosofia della religione, e tanto meno di una teologia della

storia », osservando che « se è lecito costruire una logica, non è però lecito costruire una logica che non sia la logica della pazzia evitata » (p. 9).

Il senso teologico alla storia l'A. lo ricava dal fatto, che « la fenomenologia dell'uomo d'oggi è quella di una eco prolungata, la risonanza di una profonda nostalgia per una situazione distrutta », avvertendo che la storia presa così, come « presentimento di un altro mondo, non è la storia degli storici, beninteso, ma quella dei teologi » (p. 11).

Introdottosi con « la filosofia della crisi » (I), ossia con un riassunto dell'esistenzialismo heideggeriano, che sarebbe il frutto della « crisi dell'indagine filosofica » idealistica, positivistica, scettica (p. 15), passa a studiare il punto di partenza dell'indagine (II), la caduta e la tentazione della solitudine solipsistica (III), l'incontrovertibile e la storia (IV), l'incontrovertibile e l'obiettivo: il rischio (V), per arrivare a ciò che più emerge nella storia, lo *status deviationis* (VI), e allo studio del significato della casistica (VII). Le conclusioni sono elencate in un capitolo o paragrafo finale (VIII). Seguono quattro appendici, su argomenti vari.

Le considerazioni di questo saggio, « scritte nel linguaggio del pensiero moderno » (p. 165) — di certo pensiero moderno, cioè esistenzialistico — hanno, per ciò stesso, un'andatura *sui generis*, nè scolastica nè del parlare comune, per cui, forse, a molti riusciranno spesso, se non ermetiche, certo di non facile comprensione o intelligibilità. Trattandosi di un saggio prevalentemente descrittivo, non si deve ricercare troppo una evidente unità e progressività logica di connessione, e di costruzione. Motivi teologici voluti sottolineare dall'A. sono la trascendenza della storia (« storia come presentimento di un altro mondo »); il peccato originale, o la caduta (« per il pensiero moderno è insensato parlare di un peccato originale; insensato invece è non parlarne »); la Passione o Redenzione di Cristo (« se non fosse la storia di Cristo, vero Dio e vero Uomo, sarebbe una triste storia qualunque di un qualunque partigiano disgraziato »). Così nella prefazione. Nel succedersi, però, dei *Presupposti* la connessione con questi motivi di una teologia della storia, spesso, è molto indiretta, o remota, per cui talora può perfino sembrare inesistente. Ma ciò si spiega dall'intento dell'A. di non voler che descrivere « una fondamentale condizione di disagio », mostrando a certa filosofia moderna che « la storia

degli esseri umani non può prescindere dalla storia della follia », e che « esiste una animalità di cui si deve tener conto » (pp. 7 e 10). Agli iniziati, tuttavia, non sarà difficile prescindere da una specie di atomismo di osservazioni psicologiche e storiche, di rilievi e di dettagli, e cogliere, come nel raro lampeggiare di un arco voltaico, i gangli di un fondamentale pensiero dominante e conduttore.

N. CAMILLERI



P. DOMINIQUE DUBARLE, O. P., *Il Cristiano e l'Ottimismo*, « Vita e Pensiero », Milano, 1952, pp. 153; L. 400.

L'A. si è assunto in questo volumetto un compito a un tempo per sè facile, eppure anche ben difficile. Esso è destinato a inserirsi in un dialogo, in gran parte ormai di dominio pubblico ma in larghi strati anche quasi segreto, fra cattolici e cattolici. È il dialogo sullo « atteggiamento davanti ai fenomeni del nostro tempo » (p. 7), che il cristiano deve prendere, se pur vuole abbozzare una opinione, una scelta fra il « pessimismo » della sfiducia e l'« ottimismo » di una confortante e solida speranza. Non che il problema sia essenzialmente nuovo, ma, forse, sarà difficile misconoscere che ne sono nuove le proporzioni. L'A. prega i lettori di non offendersi per le sommarie, o piuttosto necessariamente arrotondate qualitative di « pessimismo » e di « ottimismo », lasciando all'intuizione delle persone intelligenti e informate le altrettanto necessariamente sottintese precisazioni e distinzioni. E poiché il problema, appunto per i cattolici, anzi per tutti i credenti, si pone su di un piano superiore, religioso, e cioè: « Qual è la situazione dell'economia cristiana della salvezza di fronte a questo mondo e al suo sviluppo? », il Dubarle intende limitarsi a « rintracciare il filone principale » e segnare o abbozzare gli elementi essenziali di una soluzione che non può non essere una « soluzione teologica » del problema.

Se è difficile, come dicevamo, accontentare tutti soddisfacendo a un mondo pressochè infinito di elementi e di dettagli, di visuali e di sfumature, di informazioni e di aspirazioni svariatissime, spesso imponderabili e talora quasi determinanti di una tendenza o di un'altra opposta — ottimistica o pessimistica — non dovrebbe, peraltro, essere difficile individuare, fra cristiani, « il filone principale » che dovrebbe sostanzialmente imprimere un indirizzo abbastanza

unitario e concorde, autenticamente illuminato dalle basilari verità della Fede, sostenuto dai motivi inconcussi della Speranza, e ispiratore, soprattutto, di un indefettibile spirito, non già di falsa od equivoca fratellanza razzistica, classistica, massonico-laicistica, ma di universale evangelica Carità e fraternità cristiana.

Lo schema di questo studio è semplice: I. « Posizione del problema »; II. « L'Ottimismo »; III. « Lezioni del Pessimismo ». Un quarto paragrafo dà le « Conclusioni »: a) Condizione della Chiesa in questo mondo; b) La spiritualità dell'apostolo. In fondo anche questo lavoro, come i due precedenti recensiti, s'inserisce nel campo della *Teologia della Storia*, con limpidezza di concetti, e con suavisimo ricorso a principi sicuri religiosi e di rivelazione. Nonostante la conciliante modestia personale dell'A. e il riserbo della forma, il pensiero è decisamente robusto, fondato e costruttivo.

N. CAMILLERI



Dott. D. GREGORIO ALASTRUYE SANCHEZ, *Tractatus de Sanctissima Trinitate*, Valisoletti, 1944, pp. 511.

L'A., che è canonico della Metropolitana e professore della Pontificia Università Ecclesiastica di Salamanca, è anche autore di una *Mariologia* in due volumi (652-552).

La trattazione del presente trattato è scolastica, e procede per *Quaestiones*, con relativa introduzione storica sulla dottrina e sugli errori, e per *Theses*, dimostrate regolarmente, con notevole ampiezza, dal Magistero, dalla Scrittura, dai Ss. Padri e dalla Tradizione, e illustrate o confermate con la *Ratio theologiae*. Lo schema fondamentale è quello delle *quaestiones* della *Summa Theologiae* dell'Angelico, ma il volume del Sanchez ne rappresenta un ampio sviluppo e un ricco commento. Dopo aver posta l'esistenza della Trinità (I), e trattato delle Processioni divine (II), delle Relazioni divine (III), e delle Persone divine (IV), un ultimo capitolo (V) tratta dei rapporti della ragione col mistero della Trinità. Particolare sviluppo è dato alla trattazione *de missionibus divinis* nei giusti mediante la grazia.

La dottrina del più alto mistero viene esposta con un latino semplice e in una forma molto intelligibile, che rifugge da impostazioni oscure o complicate dei problemi.

Sulla inabitazione dello Spirito Santo, se sia *propria* o solo *appropriata*, ricorda co-

me, secondo Petavio, la condizione è parallela a quella di Cristo: come in Cristo inabitata tutta la Trinità, ma la sola persona del Verbo con unione *propria* e *ipostatica*, così nel giusto inabitata tutta la Trinità, ma la sola persona dello Spirito Santo con unione *propria*, pur senza essere *ipostatica*. Del resto ricorda pure, ciò che non sempre si riporta nei manuali, la dichiarazione di Petavio: sia che i Ss. Padri stessi non hanno spiegato in che consista questa proprietà, sia che egli stesso non lo sa con precisione: « Nostra igitur quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo, vel hoc loco non dico ». Con una tesi l'A. si schiera con la sentenza comune *contraria a Petavio*. Ci sembra che il nocciolo della questione ancora non venga decisamente affrontato. Si tratta di sapere — dato che è possibile, anzi dogma, che una creatura sia suscettibile di una unione la quale, pur essendo *prodotta ad extra* con azione comune a tutta la Trinità, *si termini*, propriamente ed esclusivamente, ad una sola Persona Divina, al Verbo — se e perché questo sia *l'unico caso possibile*. S. Tommaso, sebbene incidentalmente e, a nostro modesto avviso, con una motivazione piuttosto sommaria e generica, si pone per l'unicità del caso (*Sum. Theol.*, III, q. 3, a. 4, ad 3<sup>um</sup>). Ma se si considerano uguali le unioni con le Tre Persone Divine anche secondo la *terminatio ad intra*, come si potrà evitare di dire che la Beata Vergine non sia Madre solo del Verbo, ma anche del Padre e dello Spirito Santo? o che il giusto non è solo fratello di Cristo, ma fratello anche del Padre Eterno, o Figlio del Figlio e dello Spirito Santo? Perciò pensiamo che l'ultima parola non sia ancora detta sulle *terminationes ad intra* dei giusti rispetto alle singole Persone Divine inabitanti, se cioè siano *proprie* o solo *appropriate*; come, invece, l'ultima parola è stata autorevolmente detta e ripetuta, anche recentemente, da S.S. Pio XII nella Enc. « *Mystici Corporis* », sulla *actio ad extra*, evidentemente comune alle Tre Persone.

N. CAMILLERI



\*\*\*, *L'Évolution Redemptrice du P. Teilhard de Chardin*, Les éditions du Cèdre, Paris, 1950, pp. 174.

L'anonimo volume è una corretta, ma forte polemica contro tutto il sistema e la concezione dell'autore studiato. Dopo un capitolo introduttivo su « *Christianisme et*

*monde moderne* » (I) e un « *Résumé de la Doctrine du Père Teilhard de Chardin* » (II), nei quattro capitoli seguenti si studia questa dottrina o sistema nel suo insieme, e in altri quattro altrettanti suoi punti o derivati concreti e particolari, per concludere con « *Remarques générales et conclusions* » (XI).

Vale la pena riferire letteralmente i titoli stessi del primo gruppo di capitoli, per vedere subito il pensiero critico dello scrittore: « *Cette doctrine est l'expression d'un effort strictement personnel pour concilier un point de vue scientifique et la foi. Cette expérience ne saurait être généralisée* » (III); « *Le postulat fondamental du système est contestable à la fois du point de vue scientifique, philosophique et théologique* » (IV); « *Une conception moniste du monde est à la base du système. S'agit-il d'un monisme spiritualiste ou matérialiste?* » (V); « *Les points de vue scientifiques de l'auteur lui font construire un système mécaniste à implication rationaliste* » (VI).

Ora, ad esempio, passando ad uno studio delle applicazioni particolari del sistema, circa i rapporti fra Dio e il mondo, il critico anonimo, a pag. 93, così s'introduce e abbozza il suo giudizio: « *L'ensemble de ce système évolutionniste donne l'impression que l'idée de Dieu ainsi que les rapports de Dieu et du monde dans la Création sont altérés: relation équivoques de Dieu et du monde, immanence et, malgré les dénégations de l'auteur, panthéisme et panpsychisme* » (sottolineatura nostra). E distinguendo tra la forma e lo spirito, soggiunge: « *Et pourtant, il ne paraît pas que les thèses qui sont de foi soient explicitement altérées dans leur lettre. Mais l'esprit du système projeté sur ces thèses que l'auteur déclare vouloir maintenir, un éclairage susceptible de les compromettre* ». Anche al capo VIII, dove si tratta della persona umana, dell'evoluzione dello Spirito e della Umanità, e del finalismo universale, si dice che: « *Il y a, dans cet ensemble, beaucoup de choses incompatibles dont la conciliation n'est, à notre avis, qu'apparent et purement verbale* » (p. 113).

Questo studio critico, che tiene nel massimo conto le rette intenzioni del P. T. d. Ch., prende in esame quattro scritti, non stampati, ma diffusi da discepoli in forma dattiloscritta, e che logicamente si possono ritenere in quest'ordine: I. *Comment je crois*, 25 pages dactyl.; II. *L'Esprit de la Terre*, 20 pages dactyl.; III. *L'Energie humaine*, 40 pages dactyl.; IV. *Le Milieu divin*, 77 pages dactyl. Di fronte alla dot-

trina ivi contenuta l'anonimo si fa un dovere « de rechercher si en elle ne se glissent pas des altérations susceptibles de représenter un danger pour le lecteur confiant et mal informé » (p. 10).

Anche nel commento all'Enciclica « Humani generis » della rivista « Euntes docete » (1951, n. 1-2), si hanno vari riferimenti espliciti alle idee e teorie del P. T. de Ch. (pp. 33, 37, etc.).

N. CAMILLERI



VITUS DE BROGLIE, S. J., *De Fine Ultimo Humanae Vitae*, tractatus theologicus, pars prior, Positiva, Beauchesne, Paris, 1948, p. 299.

La particolarità di questa trattazione sul problema fondamentale dell'esistenza, che è il problema del fine ultimo umano sotto tutti i suoi aspetti, consiste nell'unità diremmo quasi enciclopedica, che l'A. ha voluto dare al suo studio: « Hinc facile intelliges cur, neglectis consuetudinibus quae minus fundatae videbantur, in unum opus conjunxerimus multas quaestiones quae plerumque solent a theologis et philosophis tractari » (p. VI). L'ordine stesso, poi, delle questioni è modificato nel senso che, invece di essere puramente dogmatico e speculativo, come presso gli Scolastici, e San Tommaso stesso, od anche nei catechismi, è diretto a mettere in luce anche l'evoluzione storica della teologia. In questo modo, cioè, più che cercare negli autori, nella Scrittura e nel Magistero, quanto si possa ricavare a conferma dei dogmi enunciati in astratto nelle tesi, si studia qual era in sé il pensiero degli agiografi, dei Padri e dei Concili. Ad evitare quindi il pericolo — sul piano scientifico — di sottovalutare la esegesi e la storia, auspica che dove si fanno studi più elevati, come nelle facoltà, i trattati abbiano regolarmente due parti: una storica e positiva, l'altra sistematica e speculativa.

Di questo criterio il ch.mo professore delle due Università di Roma e di Parigi offre la prima parte di un saggio. Nei *praenotanda generalia* (pp. 1-28), così vien precisato l'oggetto della trattazione: « tractabitur de fine, in quem actio hominis quocumque modo tendere debet ut humana sit, et convenienter tendere ut bona sit ». Per umana, qui, s'intende libera. Sembra, quindi, che il De Broglie si schieri per la sentenza della coestensività — o, forse anche, della coincidenza per identità — fra

libertà psicologica e libertà morale (p. 3). Degli scrittori antichi vengono rilevati con concisa equità gli elementi positivi e le deficienze, per es. in Platone, i difetti assai più gravi nella filosofia di Aristotele. Più ampiamente vengono esposti i filosofi moderni, enumerandone elementi, pregi, errori (Kant, Positivismo, Pessimismo, Bergson).

Il trattato è diviso in tre sezioni, in cui, positivamente (*Pars I*), si studia: 1) il fine ultimo nella Bibbia: nel Vecchio Testamento (c. 1), e nel Nuovo Testamento (c. 2); 2) il fine ultimo in S. Agostino: concetti di « sapienza », di « virtù », di « beatitudine » in S. A. (c. 1); natura del fine ultimo (c. 2); falsa accusa di eudemonismo (c. 3); 3) gli errori condannati dalla Chiesa circa il fine ultimo: contro la soprannaturalità (c. 1); contro la risurrezione (c. 2); il quietismo (c. 3). Seguono varie appendici in cui l'A. prende posizione nei riguardi di alcune questioni storiche controverse, per es. su S. Agostino e la possibilità di « natura pura », o di « non elevazione » al fine soprannaturale; S. Tommaso e la necessità della vocazione alla visione di Dio per le creature razionali; se si possa attribuire la *potestas vescendi* ai corpi gloriosi; quale il fondamento metafisico dell'identità dei corpi risorti, eccetera. Quanto a S. Agostino l'A. conclude: « Augustinum, non modo explicite, sed ne implicite quidem unquam solvere voluisse quaestionem num inter possibilia illa absoluta (quorum considerationem philosophia ejus ignorabat) computanda an non computanda esset hypothesis hominis ita creati ut tamen ad Dei visionem non vocatus esset » (p. 243). Parlando di S. Tommaso e degli antichi Scolastici sulla possibilità della « non-vocazione » alla visione beatifica, l'A. confuta ampiamente il De Lubac (*Surnaturel*), il quale attribuiva la negazione di tale possibilità a quegli autori. Però il De B. stesso sostiene che non merita alcuna censura teologica l'eventuale negazione della possibilità di « natura-pura », questione che ritiene diversissima dalla precedente. Questa, come pure alcune altre distinzioni — per es. che un fine ultimo essenziale possa essere in senso cattolico sopra-naturale, anche se « ex parte desiderii humani necessario exoptatus », perchè non ne seguirebbe che sia per ciò stesso « ex parte Dei homini necessario destinatus » (p. 252) — non ci persuadono molto, anzi ci sembrano filosoficamente e teologicamente poco sostenibili. Cioè, la *unicità di fine ultimo essenziale* è poco compatibile con una pluralità di fini



ultimi — possibili — storici, *esistenziali*.

Il trattato, molto interessante, fa desiderare la *pars altera*, speculativa e scolastica, che lo completa.

N. CAMILLERI

P. F. GUGLIELMO FABER, *Betlemme*, S.E.I., Torino, 1949, pp. 604; L. 950. — P. F. GUGLIELMO FABER, *Il Prezioso Sangue*, S.E.I.,

Fra le benemeritenze di D. Pilla, fecondo scrittore, non è la minore questa, di aver messo la sua penna a servizio e a divulgazione delle opere dell'Oratoriano Padre Faber. Presentiamo qui la nuova versione italiana dei due argomenti estremi — *Betlemme* e *Prezioso Sangue* — trattati dal grande convertito. Come tutte, o quasi tutte le altre opere, queste sono sviluppate con particolare originalità e ampiezza di visuali, con particolare profondità ed equilibrio di analisi.

Nel secondo lavoro, l'A. solo al capo sesto, ultimo, tratta de « la devozione verso il prezioso sangue »; e cioè solo dopo aver penetrato e assodato, di questo prezioso sangue, il « mistero » (I), la « necessità » (II), l'« impero » (III), la « storia » (IV), la « prodigalità » (V).

Nel primo e più grosso volume, con architettura semplice, partendo da un altrettanto semplice soggetto: « Betlemme », il Faber svolge meravigliose e teologicamente precise elevazioni sul Verbo « in seno al Padre » (I), « in seno a Maria » (II), « nella grotta di mezzanotte » (III), nella fede dei « primi adoratori » (IV), nella devozione al « Divino fanciullo » (V), nell'« Anima e Corpo » della sua sacrosanta Umanità (VI), nel dolore del suo « Calvario anticipato » (VII), e negli oceani di gioia che sono « Ormai il Cielo » del Cuore di Cristo.

Con D. Pilla anche noi diciamo: « Com'è consolante una conversione! ». Sì, per tutti i motivi che il nostro traduttore adduce. Ma, in questo caso, anche e soprattutto perchè la conversione del F. fu feconda di tante opere così belle, profonde e consolanti, feconde anch'esse, a loro volta, Dio lo voglia, chissà di quante altre conversioni. Il Newman, convertito, convertì un 200 persone solo attraverso la corrispondenza. E il Faber quante non ne può convertire con opere sì piene di luce di verità, e di unzione di Spirito Santo... se venissero diffuse di più, e fossero più lette e meditate?

N. CAMILLERI

LOUIS CREUS VIDAL, *Le problème de l'évidence de la Religion*, 1951, pp. 123.

L'autore di questo volumetto, che porta l'imprimatur del Vescovo di Barcellona, si qualifica modestamente « un humble laïc, ayant peu de lettres » (p. 17). Egli accusa insistentemente, ripetutamente, un vuoto, il vuoto di una questione preliminare, di una grande questione previa alla tradizionale apologetica, e che lo occupa, dice, fino all'ossessione (pp. 9, 11, 15, 17). Questa questione è indicata e ribadita molte volte nella prima ventina di pagine. In questo libro (senza indice) figurano due soli capitoli: I. « Un vide dans l'apologetique moderne » (pp. 9-93); II. « Satanisme contre naturalisme » (pp. 94-123).

La grande questione ancora oggi scoperta, secondo il Vidal, e che sarebbe sfuggita anche a uno dei più grandi apologeti del secolo XIX, Augusto Nicolas, nei suoi « *Études philosophiques sur le Christianisme* », sarebbe poi questa: « Pourquoi la Religion n'est-elle pas *sensiblement* évidente? » (p. 9). Non già che l'A. voglia dare la dimostrazione della Religione, ma si pone il problema: « Pourquoi faut-il la démontrer? » (p. 12). Nicolas avrebbe posto e, in fondo, anche risolto il problema, ma il Vidal non ne è contento. E ciò perchè, dice, non lo trova risolto « de la façon que le pourrât désirer un esprit *positiviste cent pour cent* » (p. 15), o degli spiriti « imbus de philosophie sensualiste », oppure uno « qui doute de tout » (p. 16). Facilmente noi crediamo tutto in blocco per mezzo della Chiesa, ammettiamo anche i misteri, ci sembra ovvio che ce ne debbano essere, ma — ecco di nuovo la questione —: « Pourquoi n'existe-t-il aucune manifestation *sensible* de tout ce qui se rapporte à Dieu et à la Religion », a parte le virtù morali dei cristiani, l'espansione della Chiesa, e simili? « Les empires se moquent de nous: ils disent que la Divinité est muette... que nos plus augustes Mystères, tel l'Eucharistie, est *invisible* sans la moindre manifestation *physique*, comme pour tourmenter notre crédibilité ». Insomma, « comment se fait-il que Dieu n'ait pas parlé pour être *entendu matériellement* par chacun de nous, pour nous arracher, une fois pour toutes, à l'indécision? » (p. 18). Perchè « la vraie Religion n'est pas une *évidence mathématique*? » (p. 59).

Passate in rassegna altre risposte, secondo l'A. insufficienti e incomplete (Balme, Pascal), si viene a dare o a illustrare la ri-



sposta più profonda, che sarebbe la nostra profonda ignoranza, specialmente a causa del Peccato Originale (pp. 24 ss.), ma anche prescindendo da questo (p. 74). In fondo « Dieu parle comme il lui plait. Il ne doit d'explication à personne et n'a aucune justification à fournir ». Inoltre « les vérités religieuses sont essentiellement mystérieuses et le langage humain est incapable de les exprimer parfaitement » (*ibid.*). Niente di nuovo viene scoperto, l'A. lo proclama più volte, ma il problema vien messo particolarmente bene in risalto, per cui questo piccolo libro si legge con interesse.

Il Vidal si rallegra con se stesso di questa sua lotta contro il naturalismo, l'ateismo, il positivismo che ha caratterizzato i secoli XVIII e XIX, « si tardive que soit l'heure où nous arrivons sur le champ de bataille », dice modestamente terminando il capo primo (p. 85). Ma egli si accinge anche a « combattre la nouvelle forme antichrétienne du XX<sup>e</sup> siècle » nel capo secondo: « Satanisme contre naturalisme » (p. 94), mettendo a servizio dei credenti i Profeti e i Vangeli e l'Apocalisse, e, contro gli sprezzanti Voltaire del secolo XVIII, maneggia argomenti molto più modesti, « afin que leur pédanterie en reste confondue » (p. 106), e cioè la scienza, il progresso, e l'energia atomica, la quale rende, in certo modo, più che semplicemente credibili, tangibili le minacce o gli avvertimenti biblici circa la fine del mondo e le estreme sanzioni divine della Religione. Il paragrafo finale: « A la veille d'événements. Veillée courte ou longue: peu importe » (p. 112), e tutto il secondo capitolo, ci fanno sovenire della tesi curiosa di un libro, di tutt'altro genere, uscito l'anno scorso in America, sull'Anticristo, e intitolato: *The last World War*, di EMMET J. CULLIGAN.

N. CAMILLERI



D. IDESBALDO VAN HOUTRYVE, O. S. B., *Il Canto della Città di Dio*, Edizioni di « Vita cristiana », Libreria Fiorentina, Firenze, 1942, pp. 327.

L'Autore, dell'Abbazia di Mont-César di Lovanio, dopo *La vita nella pace*, in due volumi, e l'altro libro *Nello spirito di Cristo*, che è una introduzione all'opera precedente, raccoglie in questo *Canto della Città di Dio*, tradotto in italiano sulla sesta edizione francese, elevazioni e preghiere. Nella prima trentina di pagine l'A. stesso dà un riassunto dei *tre libri* che compongono questo

volume: I. « La Città di Dio »; II. « Il Canto di ogni giorno »; III. « Il Canto dell'anno ».

Stabilito che tre sono gli elementi che contribuiscono alla perfezione — rinuncia, dottrina, preghiera — si dà risalto all'importanza della preghiera: « ecco veramente l'elemento santificante: è il contatto con Dio nella preghiera » (p. 8). Ora la preghiera per eccellenza è la liturgia; beninteso, non la liturgia-scienza, non la liturgia-arte, non la liturgia-rito o la liturgia-cerimonia, ma l'« essenza stessa della liturgia ». Storia, sistemi, prescrizioni rubricistiche, architettura, sono cose utili e necessarie; ma soprattutto « bisogna entrare nell'interno del tempio; più ancora: bisogna che diventiamo noi stessi pietre vive di questo tempio », con lo sforzo di « identificarci con l'anima della Chiesa, con l'anima del Cristo stesso », che vive nella Chiesa attraverso la liturgia (p. 10). « Adottare pienamente le disposizioni della Chiesa nella sua liturgia » bisogna (p. 12), e questo per mezzo di « un cuore tocco dalla grazia divina » (p. 13). Per questo l'A. presenta alle anime desiderose « temi di meditazione e di orazione », a cui ha cercato di dare « una forma suggestiva, come preghiera meditativa e contemplativa », osservando, peraltro, che « la grandezza essenziale degli atti liturgici, la loro bellezza particolare non vengono tanto dalle forme, dalla tecnica, ancor meno da un ordine sistematico che non esiste », ma dalla spontaneità della vita soprannaturale vissuta dalla Chiesa (p. 16).

Con stile piano, e con una forse eccessiva ampiezza verbale, l'A., che considera la liturgia come il Canto della Città di Dio, descrive nel primo libro questa Città, di cui Dio è il Padre; il Re è il nostro fratello maggiore, Gesù; vincolo che ci unisce gli uni agli altri è il suo Spirito; concittadini siamo noi pellegrini sulla terra, la turba magna degli angeli e dei santi in cielo, e anche delle anime supplicanti nel fuoco purificatore. Città vasta come l'universo, estesa quanto i secoli, le sue altezze raggiungono i cieli, il suo focolare è la chiesa, il suo segno la Croce.

Nel secondo libro è il canto *quotidiano* di lode, di adorazione e di ringraziamento. Centro ne è l'oblazione quotidiana di Gesù e di tutto il suo Corpo Mistico, consumata con la manducazione del Pane di Vita. La Preghiera che sale sette volte al giorno incornicia l'Eucaristia.

Nel libro terzo continua lo stesso canto, assumendo colorito e sfumature particolari secondo i vari periodi liturgici: nell'*Avvento*

è il canto della Speranza; il *Natale* è il canto della luce e della Vita divina che si rivela, e si comunica; la *Quaresima* è il canto della penitenza che mortifica il peccato, e purifica gli appetiti; la *Pasqua* è il canto della vittoria sulla morte in Cristo, e l'infusione in noi della nuova vita e della grazia per mezzo del Battesimo; la *Pentecoste* è il canto dell'Amore di Dio e del suo Spirito, che canta nei nostri cuori amore al Padre, e amore ai prossimi come a fratelli, fondandoci così sempre più nell'Unità dell'armonia universale. La conclusione non può essere altro che un cantico di pace quaggiù, in attesa, di là dalle ombre delle cose terrene e temporali, della vita eterna, che l'anima ora contempla, come attraverso a una immensa vetrata, attraverso la Liturgia. Nello svolgimento di queste linee ricorrono di frequente le parole stesse della liturgia e dei salmi.

N. CAMILLERI

« *Gregorianum* », *Indices generales* 1920-1950. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1953, pp. VIII-456.

Quanti hanno occasione di servirsi della rivista « *Gregorianum* » dovranno essere grati al Ch.mo P. G. DELANNOYE, S. J., per la completezza, la precisione e la praticità con cui ha saputo raccogliere ed ordinare questo *Indice*, rendendolo un vero modello nel suo genere.

L'opera comprende tre parti: indice degli articoli e delle note; indice bibliografico; indice analitico.

Speciale menzione merita l'ultima parte, in cui, sotto i singoli argomenti (disposti in ordine alfabetico), è indicato davvero tutto il materiale presente nella rivista. Degni di nota i seguenti particolari: 1) Gli argomenti più importanti sono suddivisi secondo uno schema logico. 2) Degli articoli che trattano direttamente i singoli argomenti è dato uno schema abbastanza dettagliato, in modo che il lettore possa farsi senz'altro un'idea sufficientemente precisa di essi. 3) Degli articoli e delle note che toccano indirettamente un dato argomento è indicato in una brevissima annotazione il punto di vista sotto cui lo toccano. 4) Dei singoli argomenti è data per esteso tutta la bibliografia contenuta nella rivista, con riguardo non solo alle opere recensite — e delle singole recensioni sono indicate le pagine estreme, in modo da dare una immediata impressione della loro importanza

—, ma ancora alle opere semplicemente citate fra i « libri ricevuti ».

Bastano, crediamo, questi pochi cenni, per far comprendere di quanto vantaggio sia quest'opera, dato che l'utilità di una rivista per il lavoro scientifico dipende in parte notevole anche dalla reperibilità del materiale in essa contenuto.

NICCOLÒ M. LOSS

Mons. LEONE-GIUSEPPE SUENENS, Vescovo Ausiliare di Malines, *Teologia dell'Apostolato della Legione di Maria*, Coletti Editore, Roma, 1953, pp. 259.

Nella recensione che su questa rivista (1951, pag. 592 ss.) facevamo dell'opera, nel suo originale francese, concludevamo dicendo: « Siamo convinti che una versione italiana, che ci auguriamo veda presto la luce, contribuirà tanto, anche fra noi, a un senso più soprannaturale e, quindi, a una maggiore efficacia dell'apostolato in tutte le sue forme ».

Felicissimi che il nostro voto sia stato così presto realizzato dal benemerito Editore Coletti e dal traduttore Alberto Scotton, s. m. m., che ha reso il testo in forma spigliata e scorrevole che nulla toglie alla vivacità e limpidezza dell'originale.

Non abbiamo che da augurare al libro la più vasta diffusione in Italia, nella sicurezza che il risultato spirituale, pedagogico e apostolico, non mancherà di essere grande, in profondità e in estensione.

N. CAMILLERI

P. GUIDO SCHEMBRI, O. F. M., *Doctrina de omnipraesentia divina in Vetere Testamento* (pars dissertationis ad lauream in Pontificio Athenaeo Antoniano), Romae, 1952, pp. 70.

È una interessante trattazione monografica sopra uno dei fondamentali attributi di Dio, la *onnipresenza*. L'interesse è dato, anzitutto, dalla novità, attestando l'A., ispirato a sua volta dal P. Kleinhaus, sottosegretario della Pontificia Commissione Biblica, che nessuno ha ancora trattato *ex professo* di questa materia come si trova presso gli agiografi del V. T.; in secondo luogo dal valore apologetico ed esegetico contro interpretazioni errate di autori prevenuti da pregiu-

dizi razionalistici, i quali, in particolare, esagerano il principio della progressività della rivelazione, supponendo dipendenze profane non sempre esistenti, oppure riducendo a una progressività puramente naturale quella che è progressività economica di una rivelazione veramente divina.

La struttura di questo estratto è semplice: in sei capitoli l'A. passa dalle « prime menzioni » dell'onnipresenza nei libri storici allo sviluppo del suo concetto nei libri profetici, alla nozione matura e completa nei libri didattici. Risposto poi ad alcune obiezioni, spiega il senso di presenza di Iahwe in alcuni luoghi particolari (terra del popolo eletto, arca, tempio), e, infine, istituisce un confronto tra la V. T. e le altre religioni riguardo a questo attributo divino.

L'A. conclude per la fede in questa divina onnipresenza in tutti i libri anticotestamentari, ora esplicita, ora implicita; distingue la convinzione e fede genuina degli agiografi e dei veri e fedeli ebrei dalle ammissibili alterazioni di altri ebrei, che contaminarono la loro fede al contatto coi gentili; rigetta come improbabile la derivazione di questo concetto dalla cultura dei popoli circostanti, essendo esso già connesso con altre verità del V. T., come l'onnipotenza, l'onniscienza e la spiritualità di Dio. Un momento d'attualità di questo studio sta in ciò, che il pensiero della onnipresenza della maestà divina, come dai profeti fu trattata non a modo o a scopo di speculazione più o meno curiosa e sterile, ma a indirizzo efficace della vita, privata e pubblica, così oggi e sempre esso deve essere presente affinché sia « tremor iniquis, consolatio optima fidelibus ».

N. CAMILLERI

D. PILLA EUGENIO, S. D. B., *Il Santo Curato d'Ars*, Ediz. Paoline, 1952, pp. 284.

Il nome dell'Autore di questo volume è molto noto nel campo della letteratura giovanile. Dalla sua agile penna e dal suo cuore di sacerdote e di educatore sono infatti usciti numerosi volumi di letture educative, che hanno avuto il più lusinghiero successo editoriale (basti pensare al suo capolavoro, il romanzo *Piccoli martiri* che ha raggiunto la 17ª edizione italiana, varie versioni e riproduzione cinematografica) e seminato la serenità e la bontà in tanti cuori giovanili.

Don Pilla sa mettere la sua arte narrativa non solo a servizio del romanzo, della no-

vella e della leggenda, ma anche e con frutto a servizio della storia e dell'agiografia.

Questo che presentiamo e raccomandiamo è un pregevole lavoro, in cui la mirabile figura del Santo Curato d'Ars viene fedelmente ritratta, con sobrietà, chiarezza ed efficacia a bene soprattutto dei giovani.

D. BERTETTO

S. THOMAE AQUINATIS, *Catena aurea in Quattuor Evangelia*, a cura di P. Angelici Guarienti, O. P., nova editio taurinensis, Marietti, 1953; vol. I, pp. VI-556; vol. II, pp. 598.

Nel 1261, per comando di Urbano IV, S. Tommaso iniziò la composizione di un commento dei quattro Vangeli, che intitolò « *Expositio continua in Mattheum, Marcum, Lucam et Johannem* ». Tale commento, denominato anche *Glossa continua* negli antichi esemplari, raggiunse in breve tale fama da meritare il nome di « Catena Aurea ».

Il suo pregio consiste soprattutto nel ricchissimo repertorio di testi patristici, che S. Tommaso seppe mirabilmente riunire ed organizzare a spiegazione del testo evangelico, rendendo un prezioso servizio agli interpreti della Sacra Scrittura, ai teologi ed ai predicatori.

Il padre Guarienti ne ha lodevolmente curata una nuova edizione, affinché la « Catena Aurea » continui ad essere sostanzioso nutrimento di vita spirituale e miniera inesauribile per i dispensatori della divina parola.

La splendida veste tipografica, approntata dalla benemerita Casa Editrice Marietti, conferisce grandemente a rendere accessibile e fruttuoso questo aureo lavoro esegetico dell'Angelico.

D. BERTETTO

R. SPIAZZI, O. P. *Il Cristianesimo perfezione dell'uomo*, 2ª ed., Edizioni Paoline, Alba, 1953, pp. 406.

L'illustre Autore ha curato la seconda edizione di questo volume, che abbiamo già presentato nelle pagine di questa rivista (Cfr. « Salesianum », 1951, pag. 151).

Esauritasi in breve la prima edizione, che

ha incontrato consenso ed interesse, vediamo con piacere riapparire questa opera, arricchita di nuove precisazioni e sviluppi, e aggiornata nella bibliografia, per presentare alle menti moderne, assetate di verità, il vero volto dell'Umanesimo cristiano.

D. BERTETTO

PAUL BROUTIN, S. J., *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI<sup>e</sup> siècle*, Museum Lessianum, Section Historique, n. 16, Desclée, 1953, pp. 135.

Il Dott. Hubert Jedin, grande specialista della Storia del Concilio di Trento, pubblicò nel 1942, in una raccolta di studi pastorali intitolata *Sacramentum Ordinis*, uno studio dal titolo: *Das Bischofsideal der Katholischen Reformation*.

In nove capitoli, densi di dottrina e di documentazione positiva, veniva presentato l'ideale del vescovo secondo la Riforma cattolica, quale appare da importanti documenti pastorali del sec. XVI, che hanno progressivamente ed efficacemente sostituito al tipo feudale del vescovo-principe, quello genuino del vescovo-padre e pastore delle anime. Il volume ebbe presto una edizione in versione italiana con alcune aggiunte, a cura della Morcelliana di Brescia, col titolo: *Il tipo ideale del vescovo secondo la riforma cattolica*.

L'edizione francese, che presentiamo, è dovuta al P. Broutin, che ne ha curato la versione dall'originale tedesco e vi ha aggiunti vari capitoli per illustrare altre mirabili figure del sec. XVI, che con la vita o con gli scritti hanno lumeggiato il tipo genuino del vescovo cattolico. Vediamo, con particolare soddisfazione, debitamente valorizzato, in questa edizione francese, l'arcivescovo di Torino, Claudio de Seyssel († 1520) che non era stato nominato nelle edizioni precedenti. Egli infatti per gli scritti pastorali, specialmente per il voluminoso trattato *De triplici Statu Viatoris*, dedicato a Papa Leone X, e per la santità della vita e lo zelo pastorale, può giustamente essere considerato l'antesignano di quel provvido rinnovamento, che nel secolo XVI ha portato il ministero episcopale ai fastigi raggiunti da S. Carlo Borromeo.

È facile comprendere l'importanza storica ed apologetica di questo ottimo studio.

D. BERTETTO

TIBURTIUS GALLUS, S. J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, pp. XVI-286.

L'Autore, solerte e benemerito cultore degli studi mariologici, dopo il pregevole volume *Interpretatio mariologica Protoevangelii* (Gen. 3, 15) tempore posttridentino usque ad Concilium Tridentinum (Romae, 1949), ci offre ora il desiderato frutto della sua diuturna e faticosa indagine sulla esegesi del Protoevangelo dal Concilio Tridentino alla Definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione.

In questo volume troviamo la documentazione dell'Esegesi cattolica di Gen. 3, 15, dal Concilio Tridentino (1545) fino all'anno 1660, data di pubblicazione della collezione di commenti biblici in 19 volumi, curata da Giovanni de la Haye. È sotto stampa un secondo volume per il periodo 1660-1854.

L'Autore, procedendo secondo l'ordine cronologico, riferisce oggettivamente il pensiero dei vari autori, documentandolo ampiamente con citazioni tratte dalle loro opere, cosicché è possibile rendersi conto esattamente della dottrina esposta.

Ecco i risultati della fruttuosa indagine, contenuta in questo volume:

a) In tota hac parte priores examinavimus 184 interpretes, ex quibus 152 sunt catholici;

b) ex his, 125, id est, 82%, exponunt Protoevangelium mariologicum, ceteri sensum mariologicum non negant, sed Gen. 3, 15 vel mere philologice, vel mere inadaequate, christologice tantum interpretantur, praesertim periodo anteclementina;

c) ex 125 interpretibus mariologicis 97, id est 77% deducunt sensum mariologicum ex v. 15 a "inimicitias ponam inter te et mulierem".

d) Tota "aetate aurea" exegesis catholicae nullus interpres positive excludit B. Virginem ex Gen. 3, 15; hoc faciunt — aliquibus exceptis — novatores rationibus supra allatis.

e) Interpretes catholici sensum mariologicum non in lectione "ipsa conteret" fundant, sed in verbis iam praecedentibus "inimicitias ponam inter te et mulierem" (v. 15 a) » (p. 275).

Il pregevole studio di P. Gallus, S. J., è di sommo interesse e utilità per la conoscenza della tradizione esegetica cattolica

circa il Protoevangelo, la cui importanza dommatica è chiaramente indicata dalla Bolla « Ineffabilis Deus » in ordine all'Immacolata Concezione e dalla Bolla « Munificentissimus Deus » in ordine all'Assunzione.

Esso segna un decisivo apporto per la soluzione delle moderne questioni esegetiche circa tale testo, illuminando la moderna esegesi con la luce della tradizione esegetica cattolica.

Riesce pure un tempestivo contributo alle celebrazioni centenarie della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, indicando in qual senso i difensori di tale privilegio abbiano interpretato il Protoevangelo in favore della dottrina immacolatista.

Autorevole interprete e pegno di tali benemeritenze è l'Augusto compiacimento del Sommo Pontefice, così espresso nella lettera di S. Ecc. Mons. Montini Prosegretario di Stato:

« Peculiari dignum gratia Augustus Pontifex aestimavit librum, abs te nuper Sibi missum, qui inscribitur *Interpretatio Mariologica Protoevangelii* (Gen., 3, 15) *postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*.

« Tuo enim in opere exposuisti dilucida copia ac summa diligentia ea omnia quae inquisitionem historico-exegeticam attinet illius sacrarum Scripturarum loci, qui mysteriis gravidus in disceptationem trahitur.

« Sanctitas Sua gratulatur tibi, quod labore tuo consolationis effectum praedivite haud tenue adiumentum comparasti, ut probe sciatur quid in ardui momenti quaestione per sat longum aetatum spatium doctissimi viri tenerint ».

D. BERTETTO

M. MARDUEL, *Face à la solitude - Dans la lumière du Veuvage de Marie*, Collection « Présence du Catholicisme », Paris, Téqui Editeur, 1952, in-16°, pp. 124.

« Les auteurs spirituels qui ont parlé de la Sainte Vierge Marie n'ont pas manqué de signaler son veuvage, mais on n'avait pas encore traité expressément de cette période de l'existence de Marie; cette lacune vient d'être comblée » (Préface). Il libretto ha uno scopo pratico che raggiunge assai bene: offrire alle vedove una lettura che le conforti, le illumini e le indirizzi efficacemente verso il meglio nella solitudine della vedovanza. La dottrina è sempre solida e sicura; si può dire che utilizza tutto quel

che c'è nell'A. e N. T. sulle vedove; è corredata da citazioni, non numerose ma scelte, specialmente di S. Francesco di Sales. La esposizione scorre semplice e piana, senza pretese. Sarà una lettura utile anche ai sacerdoti per l'esercizio del loro ministero.

MARIO GRUSSU

JEAN DANIELOU, *Il mistero dell'Avvento*, Collana « Il Pellicano », Brescia, Morcelliana, 1953, in-16°, pp. 194; L. 500.

Il Mistero dell'Avvento è il mistero della preparazione alla venuta di Gesù e alla sua Religione, preparazione che è lo svolgimento di un unico piano divino di salvezza per tutta l'umanità, piano che avrà il suo compimento nella gloriosa Parusia del Cristo, invocata dall'ultimo versetto dell'Apocalisse. Penetrare in questo mistero non solo ha un valore speculativo per la questione della trascendenza del Cristianesimo nei confronti delle altre religioni, pur essendoci una reale continuità, e non solo storica, col giudaismo e anche con le religioni pagane, ma ha pure valore « sul più pratico piano missionario » che si svolge fra popoli in cui la predetta continuità non è ancora arrivata fino a Gesù Cristo.

Dopo una introduzione in cui prospetta l'aspetto storico e drammatico (« Storia e dramma ») della questione e della situazione, l'Autore in due capitoli parla de « I Primi Precursori »: « Abramo e l'alleanza ebraica — Melchisedec e l'alleanza cosmica ». Nella seconda parte parla de « Gli ultimi Precursori: Giovanni il Precursore — La missione degli Angeli — La Vergine e il tempo » (pagine assai belle e profonde). Nella terza parte tratta del « Mistero cosmico della Passione e dell'Ascensione — Il mistero missionario della Croce — Il mistero della Ascensione e l'espansione missionaria ». Segue la conclusione: « Il Cristo profeta ». La missione profetica consiste nel rendere testimonianza del piano divino nel mondo: testimonianza resa dai profeti in seguito a rivelazione, e da Gesù Cristo per conoscenza piena e diretta, testimonianza continuata da tutti gli Apostoli, presso tutti i popoli, e da tutti, dai profeti, dal Cristo e dagli Apostoli, resa in contrasto con gli uomini del mondo, che fanno i loro piani e non vogliono essere ostacolati da un altro piano.

Questo schema può dare solo un'idea vaga del contenuto, ma lo credo sufficiente



per invogliare alla lettura del libro, che apre vastissimi orizzonti nella storia e nella teologia.

MARIO GRUSSU



ANTONIO LANZA - PIETRO PALAZZINI, *Principi di Teologia Morale*. I. « Teologia Morale Generale », Editrice « Studium », Roma (1952), pp. 224; L. 800.

La benemerita Editrice Studium ai corsi di Teologia Dogmatica per i laici molto opportunamente fa seguire la pubblicazione di *Principi di Teologia Morale*. Il compianto Mons. Antonio Lanza, « indubbiamente uno dei maestri più qualificati per tale compito » (Prefaz.), quando fu colto improvvisamente dalla morte, aveva preparato già quasi tutto il primo volume: *Teologia Morale Generale*, che ora viene pubblicato per cura del suo successore nella cattedra di Teologia Morale dell'Ateneo Lateranense.

Il vol. è diviso in due parti: « Avviamento allo studio della Teologia Morale », e « I problemi fondamentali della Morale ». La prima parte (pp. 15-78) ha uno sviluppo quale generalmente non si trova nei trattati scolastici, e che non ha neppure nel t. I della *Theologia Moralis Fundamentalis* (Marietti, Torino, 1949) dello stesso Autore. Degni di particolare rilievo e di gran lode in questa prima parte sono i « Cenni storici sullo sviluppo della Teologia Morale ». Quelli che l'Autore molto modestamente chiama « Cenni storici », sono in realtà un modello di sintesi storica, in cui la brevità sta con la completezza, e la chiarezza di esposizione con la densità di pensiero.

La seconda parte (pp. 81-210) tratta gli argomenti obbligati (« Ideale e scopo della vita », « L'attività morale », « La legge », « La coscienza », « La virtù », « Il peccato ») in modo originale, e pur mantenendosi nella voluta brevità, sa essere sempre completo, chiaro ed efficace. La trattazione non ha niente di superficiale o di slegato, ma è una pregevole esposizione scientifica, in cui risaltano con la dovuta chiarezza i nessi e la continuità del pensiero.

Aumenta ancora il valore scientifico del volume l'abbondante e scelta bibliografia che ne arricchisce, si può dire, ogni pagina. Completano i pregi dell'opera un accurato « Indice analitico delle materie », e un « Indice dei nomi ».

È stata una lettura di vera e grande soddisfazione, e che fa desiderare la sollecita continuazione e il completamente di questi *Principi di Teologia Morale*.

Si segnalano infine alcune mende tipografiche sfuggite qua e là, per es. a p. 42: *meditazione* per *mediazione*; a p. 48: *aspirazione* per *ispirazione*; a p. 107: *appone* per *opponere*; a p. 124: *agarofobia* per *agorafobia*; a p. 140: *lyturg.* per *liturg.*; e altre poche che il lettore corregge facilmente. Da segnalare ancora a p. 42 l'espressione imprecisa: « nelle due epistole agli Efesini e in quella ai Colossesi »; a p. 51, nota 5: non corrisponde al testo; p. 73: Francesco de Vitoria è O. P., non S. J.; p. 160, lin. 30-32, e p. 161, lin. 6-9: frase ripetuta; p. 163: ultimo periodo oscuro e involuto; p. 170, lin. 9: invece di *verosimile*, si deve dire *meno verosimile*; p. 207, lin. 10: *dispiacere* sta forse per *piacere*?

MARIO GRUSSU



*Lettere di Pier Giorgio Frassati*, Editrice « Studium », Roma, 1950, pp. XII-340; L. 800. — *La Carità di Pier Giorgio*, Edizioni Paoline, Roma, 1951, pp. XVI-264; L. 400.

Ecco due preziosi volumi. La luminosa figura di Pier Giorgio era stata circondata da tanto affetto riconoscente e ammirazione commossa nella sua breve ma piena esistenza e nella sua morte immatura, da parte degli amici e di innumerevoli poveri; questo affetto e questa ammirazione si erano estesi in modo meraviglioso, in Italia e all'estero, per le *Testimonianze* raccolte da D. Coiazzi pochi anni dopo, e moltiplicate in tante edizioni e traduzioni; ora, passati 25 anni e più da quel doloroso 4 luglio 1925, si rinnova e si accresce l'interesse intorno a Pier Giorgio, si desidera penetrare nella sua ricca personalità più profondamente anche se più pacatamente, si vuole scoprire tutta la bellezza dell'Ideale per cui visse questo Giovane, innalzato dalla morte a « vessillo vivente di giovinezza cristiana », come è scritto sulla sua tomba a Pollone.

I volumi che presentiamo sono, per questo amore a Pier Giorgio, testimonianza e stimolo quanto mai pregevole ed efficace. Ambedue sono curati, più che con l'immenso affetto di sorella, con religiosa venerazione da Luciana Frassati, che confessa con doloroso rimpianto: « Anche per noi ci fu bisogno della rivelazione della morte.

Prima non ci meravigliammo, non ci rallegrammo nè ci stupimmo. Non sapevamo: terribile e bianca parola!» (*La Carità di P. G.*, p. 101).

Il primo è dedicato « A Padre Mariano Cordovani la cui memoria si unisce alle pagine di questo libro che con amore e fiducia sostenne ». Una prefazione del venerando Don Luigi Sturzo, di cui Pier Giorgio dice in un lettera all'amico Antonio Villani: « Dinanzi a me ho il ritratto di quel mirabile Ministro di Dio Don Luigi Sturzo e nelle ore di sconforto lo guardo attingendo oltre che dalla Religione anche da lui la forza per proseguire » (p. 151-152), presenta nel modo più intelligente ed autorevole queste lettere. « Non formano un epistolario che si legga per meriti letterari e di cultura o per curiosità mondana, e neppure possono dirsi un libro ascetico. Si tratta piuttosto di elementi rivelatori di una anima che mano a mano si apre alla vita, di ragazzo di buona famiglia che ha principale cura la scuola, di giovane ardente che si dedica ad attività cattoliche e sociali, sportive e di carità ». « Per il psicologo, il teologo o il mistico, in queste lettere c'è non poco da guardare che può sfuggire agli altri » (Prefazione). Sono lettere alla famiglia e agli amici. Questi vengono brevemente presentati nei loro rapporti con Pier Giorgio. Tutte le lettere sono accompagnate da frequenti note, sia per chiarire le notizie di luoghi, di fatti e di persone, sia per sottolineare espressioni ed accenni rivelatori dell'anima di P. G. E sono tanto opportune queste note, perchè nella sua vita, « che nell'apparenza non esce dalla via normale, si inserisce quasi insensibilmente un'altra vita... che nei suoi aspetti, sia interiori che esterni, diviene la vita, la vera vita, fino a fargli dire, lui, giovane a ventiquattro anni, alla vigilia della laurea in ingegneria e con larghe prospettive di avvenire terreno, che il giorno della morte è "il più bel giorno della sua vita" » (Prefazione).

Il secondo volume è presentato da Luigi Gedda. Raccoglie centinaia di testimonianze dirette, raccolte dalla sorella Luciana negli anni 1950-1951. Sono di amici e ammiratori, di sacerdoti e laici, di uomini e donne, compagni di studio e di azione, nella Gioventù Cattolica, nella Fuci, nel Partito Popolare, e soprattutto di poveri. « Vediamo così scorrere dinanzi a noi una vita straordinaria, e insieme sentiamo i giudizi o le impressioni di quelli che videro le cose con i loro occhi e sono quindi in grado di fornirci elementi sicuri e di darci le

vere proporzioni. Si tratta di una documentazione impressionante, dalla quale balza viva la figura di Pier Giorgio, non solo in quegli aspetti che già erano noti, ma con nuove manifestazioni della sua ricchezza interiore, con più precisi e completi lineamenti, con un senso generale che se non è del tutto nuovo, certo è tale da farci capir meglio quella vita e scoprir in essa tante cose insospettate ». (R. S. nell'« Osservatore Romano », 22 marzo 1953).

Che questi due bei volumi abbiano la più grande diffusione, per confermare e infervorare i pochi che cercano di vivere la carità sull'esempio di Pier Giorgio, e per trascinare i tanti e tanti, indifferenti o tiepidi, a mettersi per questa via divina.

MARIO CRUSSU



VINCENZO CARBONE, *Teologia del Sacro Cuore di Gesù*, Editrice « Studium », Roma, 1953, pp. 140; L. 400.

Il culto del Sacro Cuore di Gesù ha avuto ai nostri tempi una enorme diffusione ed ha suscitato una amplissima letteratura a carattere dottrinario e ascetico. Il professor Vincenzo Carbone, in questo volume edito dalla Editrice « Studium » nella Collezione teologica, si propone di chiarirne e approfondirne proprio la natura teologica, in quanto « una pietà non sostenuta dalla intelligenza del domma, non esercita un influsso serio sulla condotta della vita ». Partendo dalla Rivelazione, l'A. passa ad esaminare lo sviluppo storico del culto; la sua diffusione e l'opposizione degli avversari; l'atteggiamento della Santa Sede.

A questa prima parte, a carattere prevalentemente storico, segue la parte più specificamente dottrinale con capitoli dedicati ai « fondamenti dommatici del culto », all'« oggetto proprio del culto » e al « fine ed atto proprio del culto ». Il volume si chiude con un esame delle promesse fatte a S. Margherita da Gesù e con un riepilogo della materia svolta.

Abbiamo quindi nel volume una trattazione di natura teologica, ma come è nella natura della Collezione, destinata più che al pubblico degli specialisti, alle persone colte per le quali è maggiormente necessaria la conoscenza della esatta dottrina in questioni di tanta importanza per la vita spirituale.

*La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma. VI: *I Profeti, 1: Isaia-Geremia*, Firenze, 1953, Casa Editrice Adriano Salani, pp. 413, 5 tavole fuori testo; L. 1200.

Sono a tutti noti i criteri generali ed il metodo seguito in questa preziosa opera, che tanto onora collaboratori ed editore: cfr. le recensioni di G. Castellino ai voll. IV-V e VIII in « *Salesianum* », 12 (1950), pp. 442-444; 13 (1951), pp. 589-590. Essi si riflettono anche nel presente volume dovuto all'instancabile penna di P. Alberto Vaccari, S. J., che ci offre, introdotti, tradotti e commentati, i libri d'Isaia, Geremia, Lamentazioni, Baruc e Lettera di Geremia. Ci limiteremo pertanto a qualche rilievo e sottolineatura.

Il libro d'Isaia è, nell'introduzione, diviso in dieci sezioni. Non essendo però opera di getto e le varie parti essendosi formate in tempi e occasioni diverse (cfr. p. 18), riuscirebbe evidentemente pretesa eccessiva voler perseguire nei dettagli la struttura logico-letteraria dell'insieme. Tali sezioni non ricevono quindi sempre un chiaro e costante rilievo nel testo, ed anche i sottotitoli appostivi rispondono più alle esigenze del senso che a quelle della forma. L'ordine attuale del libro, tenuto conto della testimonianza del manoscritto completo trovato nel deserto di Giuda nel 1947 (sfruttato nella traduzione!), della versione dei LXX e dell'elogio del Profeta in *Eccli.*, 48, 22-25, « non può farsi scendere più basso che i primi tempi dopo il ritorno dall'esilio (sec. v a. C.), ma potè essere più antico » (p. 18). Quanto poi all'unità d'autore, P. Vaccari, elencate le principali ragioni pro e contro l'autenticità isaiana dei cc. 40-66, conclude consigliando prudenza: « Per qualche tratto o anche per interi capi, come 36-39 ... e i precedenti 34-35 della stessa prima parte, ci possono essere speciali ragioni di non attribuirli ad Isaia; ma negargli così gran parte del libro tramandatici sotto il suo nome senza concorrenti, non va scevro da pericolo di errore » (p. 19). È posizione che rivela visione serena ed equilibrata valutazione dei singoli elementi che giocano nella delicata questione.

« Geremia è il più simpatico dei profeti » (p. 199); per questo l'A. indulgia con amore e compiacenza a tratteggiare i lineamenti spirituali di chi « del Messia... non

è soltanto l'araldo nella sua predicazione, ma anche, più che niun altro personaggio del Vecchio Testamento, figura nella sua vita e nei suoi patimenti » (p. 203). Quanto alla trasmissione del libro profetico, P. Vaccari, illustrato come l'antichissima versione dei LXX presenti qui le più numerose e più gravi differenze dal testo masoretico, che si diano in tutto il V. T., conclude asserendo che tali differenze « non provengono dal traduttore o da copisti, ma da un originale ebraico, sicché bisogna ammettere due diverse redazioni del testo originale, che possono entrambe risalire all'autore stesso o al suo segretario Baruc » (pagina 202). Ma allora, se il carisma dell'ispirazione s'estende anche all'ordine che l'agiografo dà alla materia nella composizione del libro sacro, riflettono queste due redazioni due distinti originali ispirati? Nella versione data, ad ogni modo, è seguita « la redazione masoretica, che è la più comune e conforme alla Volgata latina » (p. 202).

Le Lamentazioni sono « una raccolta di carmi fra loro indipendenti e pur somiglianti, analoga a quella dei salmi gradualmente dentro il saltero » (*Sal.*, 120-134), dovuta ad « autori differenti e sconosciuti ». Infatti « certe differenze, per esempio la sequela ordinaria delle lettere *ain-fe* del capo 1 e l'inversa nei seguenti 2-4, indurrebbero a escludere l'unità d'autore per tutte le cinque elegie », nonostante che non ci sia « nè da carne a carne nè dentro un medesimo carne quel disordine che tanti vi lamentano », e che l'antichità, sia cristiana, sia giudaica, le abbia attribuite tutte a Geremia (pp. 345-346).

Anche per Baruc si conclude che « l'esame intrinseco non fornisce ragioni decisive per l'unità d'autore di tutto il libro », poichè le tre parti che lo compongono, pur essendo « collegate tra loro dallo sfondo storico dell'argomento » e pur succedendosi « in certo ordine logico », « per qualità letterarie e composizione differiscono... notabilmente ». Ma tali caratteri divergenti sono proprio così decisivi da rendere la testimonianza di *Bar.*, 1, 1 valevole « solo per la prima parte » (p. 365)? *Is.*, 40-66 presenta, rispetto a *Is.*, 1-39, divergenze di tema e di forma almeno analoghe a queste del libro di Baruc.

Secondo P. Vaccari, l'autore della Lettera di Geremia « menziona tante usanze babilonesi e con tanta precisione le descrive, che deve esserne stato spettatore qualche volta; il suo scritto è di un testamento oculare. Con ciò stesso va escluso che autore ne sia il profeta Geremia, che

non fu mai in Babilonia; ma fu uno che scrisse nello spirito e come sulle orme di Geremia ». A parte la sottile distinzione e la negazione piuttosto gratuita di una possibile dimora babilonese del Profeta (i testi sacri nulla ci dicono al riguardo!), è proprio necessario che l'autore « testimonio oculare » abbia contemplato il fasto del culto idolatrico in Babilonia, quando i cultori della religione mesopotamica erano da tempo alle porte di Gerusalemme e le meraviglie della capitale erano certamente non solo note, ma celebrate in provincia? Pare quindi che la posizione di prudenza e di umile attesa nei riguardi della sentenza tradizionale sia, come per Isaia, così anche per questi altri libri sacri la più consentanea allo stato attuale delle nostre conoscenze.

La versione offertaci è ovunque limpida, curata e ripensata. Essa mira a rendere evidente il senso inteso dall'autore sacro più che a riprodurre la lettera del testo (pur non trascurando qua e là di ricalcare le preziosità dell'originale: cfr. ad es. in *Ger.*, 1, 11-12 l'assonanza *šāqēd-šōqēd* resa per *mandorlo-manderò*). E poi adottato uno stile più accessibile al nostro orecchio, che a volte s'avvicina alla parafrasi, riuscendo necessariamente qua e là o enfatico o debole oppur conciso rispetto all'andamento monotono o enfatico o analitico dell'originale, il quale pertanto rimarrà ancor sempre indispensabile a chi, per scopo documentativo, amasse cogliere con precisione tutte le sfumature.

Le note di commento al testo, come già nei volumi precedenti, sono per lo più dettate da un interesse pratico, mirante ad illustrare il significato materiale e la portata dottrinale di termini ed espressioni. Anche se risultano conseguentemente a sè stanti e di natura frammentaria, sono tuttavia sempre dense di contenuto, specie nei passi più direttamente messianici. Ecco ad es. il commento ad *Is.*, 7, 13-14: « Nonostante il colpevole rifiuto di Achaz, Dio non ritira la sua benevolenza alla dinastia davidica (cfr. 2° *Sam.*, 7, 14-16; *Sal.*, 89, 31-36) nè la promessa fatta (v. 7) di liberazione dall'imminente pericolo. E ne dà come pegno la prodigiosa nascita del Messia dalla stirpe di Davide. Questi nascerà da una vergine. Nel testo ebraico non è il termine specifico denotante la verginità (« *betulah* »), ma il generico di « donzella » (« *'almah* »), che normalmente è vergine intatta (cfr. *Gen.*, 24, 16. 43): tuttavia nel preciso senso di vergine hanno inteso il vocabolo i Giudei prima di Cristo, testimonio il traduttore greco (dei LXX), che qui usa il termine

specifico « *parthenos* », e la primitiva Chiesa cristiana (*Matth.*, 1, 20-25). Del resto il carattere miracoloso della nascita del Messia più che dal vocabolo risulta dal contesto; infatti il *segno* che Dio dà (v. 14) non è di natura diversa da quello ch'Egli ha offerto (v. 11), cioè prodigiosa; e di prodigio in quest'annuncio di una concezione e nascita non ci può essere se non ch'esse avvengano senza scapito della verginità della madre. - *Emmanuele* significa « Dio-con-noi » (cfr. *Matth.*, 1, 23), locuzione che importa sempre assistenza efficace da parte di Dio (cfr. *Gios.*, 1, 5, nota); e in questo caso insinua anche la divinità del Messia » (p. 41).

P. Vaccari dedica questa sua nuova fatica « ai venerandi Vescovi e Sacerdoti — già nel Pontificio Istituto Biblico — suoi discepoli — ora presuli e maestri — in ogni parte del mondo ». Non solo ad essi però riuscirà gradita, bensì anche a quanti in Italia (e fuori) seguono con gioia e trepidazione i successivi traguardi della vigorosa ripresa degli studi biblici, dopo l'immane catastrofe della guerra. La concisa e solida dottrina (frutto di competenza e maturità di lavoro), che nelle introduzioni e nel commento efficacemente accompagna la versione già di per sè sempre evidente, la chiarezza e l'eleganza dell'edizione, la modicità del prezzo, rendono il volume una guida sicura (e tanto attesa!) per quanti, sacerdoti in cura d'anime, seminaristi e laici colti, desiderano affrontare proficuamente lo studio di quest'importante parte del V. T. Il vantaggio però più grande lo ricevono g'li Insegnanti di Sacra Scrittura: vien loro infatti offerto un validissimo sussidio da porre tra le mani della scolaresca. Soprattutto per questo siamo grati all'A. e ci auguriamo di veder presto coronata la sua nobile fatica con la pubblicazione del volume VII, che conterrà i restanti libri profetici.

G. G. GAMBA



ALOISIUS GONZAGA DA FONSECA, S. J., *Quaestio Synoptica (Institutiones Biblicae - Series Altera: Opera Subsidiaria)*, Romae, 1952, E Pontificio Istituto Biblico, editio tertia, pp. 224; L. 2700; \$ 4.50.

Il presente volume raccoglie in sè le caratteristiche del manuale scolastico: completezza di trattazione, linearità di esposizione, sobrietà di erudizione (nella bibliografia, convenientemente aggiornata, si se-



gnalano solo le opere scelte più significative in materia).

La soluzione della spinosa e sempre aperta questione, proposta come *probabilior* dal ch.mo A. e dimostrata con ricca documentazione e dettagliata analisi dei vari elementi che vi giocano, nella terza parte dell'opera (pp. 150-221), può essere così riassunta:

1) Gli Evangelii Sinottici poggiano fondamentalmente e soprattutto sulla tradizione orale, cioè riferiscono in diverso modo quell'evangelo orale, che indubbiamente costituì la parte centrale della catechesi primitiva. « Si supponis primum evangelium in uno loco (Hierosolymis) constitutum et mox in alias ecclesias delatum, ibique e viva traditione adaptatum et auctum, habebis... nostra evangelia synoptica » (pp. 217, 4).

2) Che se proprio fosse necessario appellare ad una qualche tradizione scritta onde spiegare il fatto sinottico, questa non può certo essere rappresentata né dalle due fonti *Mc* e *Q*, né da scritti piuttosto estesi fonte identica ed immediata per i tre Sinottici, né dagli Evangelii stessi mutuamente dipendenti. Una qualche loro dipendenza vicendevole in punti accidentali e secondari si può sì ammettere, ma « si... positiva fontium forte adhibitorum definitio quaeritur, ea dari nequit, cum argumenta historica desint, coniecturae autem sint coniecturae: quae scil. plerumque ambiguae, ad plures probabiles conclusiones ducunt, et si quando ad unam logice deducere videntur, non tamen possunt facere ut fuerit ipsa via quam evangelistae secuti sint » (p. 221). Rivalutazione quindi piena della catechesi primitiva, ispirantesi alla didattica rabbinica, che poggiava essenzialmente sulla memoria.

Ma oltre che per questo ponderato apporto personale, il volume riuscirà di indubbio aiuto ad insegnanti ed alunni di Sacra Scrittura, onde introdursi nella delicata e complicata questione, per la sostanziosa, anche se schematica, impostazione che ne offre, e per la più che esauriente rassegna storica del problema dagli inizi ai nostri giorni (vengono presentate in sintesi, debitamente classificate e valutate, le soluzioni proposte da oltre 130 studiosi: una vera miniera!).

Rispetto alla seconda edizione (1937, *manuscripti instar*), il volume appare notevolmente rielaborato e riordinato nella disposizione della materia, mentre la curata presentazione tipografica lo rende di facile lettura. Merita tra l'altro d'essere segnalata l'utile raccolta, posta all'inizio (pp. 4-50),

dei documenti cristiani antichi, debitamente discussi ed illustrati, riguardanti l'autore, la data e l'ordine di composizione dei tre Sinottici.

Tra gli studiosi italiani dedicatisi allo studio della questione, P. Da Fonseca ricorda G. Bonaccorsi (p. 121) e P. Vannutelli (p. 120), entrambi sostenitori, sebbene in senso diverso, della teoria della mutua dipendenza. Il primo, a trent'anni di distanza, toccando di transenna l'argomento, ebbe a dichiararsi ancora sostanzialmente favorevole alla soluzione proposta nel 1904 (*Mtar Mc Mtgr Lc*), « pur sentendone le difficoltà » e pur constatando che « in tanti anni molt'acqua è passata sotto i ponti e molto avrebbe ora da togliere, da aggiungere, da modificare in quel suo lavoro giovanile » (cfr. *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria*, Torino, 1933, S.E.I., vol. I, p. CVIII, n. 1). Del secondo, vero benemerito della questione sinottica per l'appassionata, indefessa e disinteressata ricerca condotta, va segnalato il diligentissimo volume, anche se « tipograficamente modesto... per non elevare il costo » (prefazione alla terza edizione, Roma, 1941, Pia Società San Paolo), della *Sinossi degli Evangelii*. Ivi lo zelante e dotto sacerdote propone le sue ultime conclusioni, così come erano venute sempre più chiarendosi nel suo spirito in seguito alla pubblicazione di numerosi studi sull'argomento ed alle serene controversie sostenute con la « Revue Biblique » e la « Revue Apologétique ». Una soluzione sua propria, infine, che si avvicina alla teoria delle due fonti e ad un tempo se ne differenzia nettamente, propone pure il compianto Mons. Leone Tondelli nell'interessante volume *Gesù Cristo. Studi su le Fonti, il Pensiero e l'Opera* (Torino, 1936, S.E.I., cfr. in particolare pp. 97-119).

G. G. GAMBA



*La Sacra Bibbia - I Profeti Minori*, a cura di P. G. RINALDI, C. R. S.: Fascicolo I: *Introduzione Generale. Amos*. Torino, Marietti, 1953, pp. XVI-218 con 12 tavole fuori testo; L. 950.

Il libro dei Dodici Profeti Minori, « comprendendo scritti che vanno dalle prime origini alle ultime risonanze della produzione profetica, distribuiti in un lasso di tempo di oltre quattro secoli », è indubbiamente il più atto a far conoscere « i complessi aspetti e problemi del profetismo, come movimento di pensiero religioso e sociale



e come corrente letteraria » (p. VII). Molto opportunamente pertanto Mons. Garofalo, direttore della collezione, ha invitato il P. Rinaldi, incaricato di comporre il commento a detto libro, a preporvi un'introduzione generale al profetismo. In realtà però quella che inizia il presente volume non costituisce una vera e propria monografia moderna sui profeti (lavoro che peraltro l'A. si ripromette di darci in un futuro non tanto lontano), ma è una raccolta di saggi, qua e là riveduti, composti per gli allievi a conclusione di corsi monografici ed in parte già pubblicati (cfr. ad es. G. RINALDI, *Alle origini della letteratura profetica*, in « Aevum » 19 (1945), p. 195-228). Se tuttavia la ristrettezza del tempo non ha permesso all'A. di ridurli ad unità, la sincerità e la limpidezza, con cui pone in nostra mano, nella « Premessa », le chiavi d'interpretazione e valutazione dell'opera sua, sono ampia e sicura garanzia della serietà con cui ha atteso ed attende al non facile compito.

Tra i tanti motivi d'interesse, che presenta lo studio dei Profeti, vengono analizzati soprattutto quello religioso e quello artistico. Risultano oltremodo curati e ricchi di apporto personale il § 2 sui « Fenomeni carismatici dell'ispirazione soprannaturale profetica » (pp. 20-45) ed il § 4 « Osservazioni sulle composizioni dei profeti » (pp. 68-100). Nel primo degli studi accennati l'A. sviluppa ampiamente « un argomento, che nelle Introduzioni bibliche generali non costituisce che un piccolo paragrafo del capitolo "De libris prophetis" » e cioè « l'attitudine che l'uomo profeta, come uomo, assume di fronte al suo incarico, la sua condotta, ciò che dice di provare, il comportamento e in certo senso la reazione della sua personalità e delle sue facoltà, a confronto con l'incarico stesso, possibilmente in tutti i momenti in cui possiamo pensarlo o cercare di conoscerlo: nell'atto per cui diventa profeta, o in quello per cui riceve una rivelazione particolare, o nell'esercizio della sua missione abituale, nella comunicazione di un oracolo determinato » (pp. 21-22). Nel secondo l'A. accosta i libri profetici in quanto documenti letterari, « rappresentanti ognuno, al suo momento, di una "letteratura" » (p. 69): studia pertanto il sorgere ed il significato della letteratura profetica scritta, ne analizza gli aspetti formali generali (metrica e ritmo) e le singole forme letterarie o tipicamente profetiche (come l'oracolo, il racconto autobiografico ed il racconto biografico) o comuni alla restante letteratura sacra (inni, lamentazioni,

composizioni sapienziali) e vi aggiunge infine qualche considerazione sulla trasmissione delle composizioni profetiche e sul libro profetico risultante. Come il precedente, anche questo studio riesce di indubbia utilità al pubblico, cui si dirige la collezione, poichè se è vero che « nella produzione profetica il valore artistico non è il fine principale, è tuttavia una qualità per lo più presente in misura notevole » (p. 68) e la sua comprensione ridonda pertanto a tutto vantaggio dell'intelligenza del pensiero rivelato.

I criteri generali enunciati e sottolineati nell'introduzione ai profeti vengono poi concretamente applicati nell'accurato ed ampio commento al libro del profeta Amos. Tenendo conto delle osservazioni rivoltegli in seguito alla pubblicazione del commento a *Daniele* (1947), P. Rinaldi ha voluto dare al libro una forma meno concisa e meno tecnica, riuscendo così limpido ed accessibile a qualsiasi lettore un po' preparato. La viva sensibilità artistica, il coscienzioso sfruttamento di quanto il testo può offrirci e l'ordinata disposizione della materia fanno del presente volume uno strumento veramente utile per accostare e comprendere nella sua interezza la figura del primo profeta scrittore, quale appare dal suo libro profetico. Poichè Amos non è unicamente un profeta di sventura, come vollero alcuni critici, ma è il profeta pastore che, oltre a protestare con libero linguaggio contro le colpe dei popoli e dei governanti ed annunciare il giudizio divino di punizione, raccoglie e riconferma l'antica promessa divina fatta a Davide della durata eterna del suo regno e della sua casa, anello quindi della provvidenziale catena di uomini, che tennero viva nei secoli fino al Messia la grande speranza dei discendenti d'Abramo.

L'ottima introduzione (pp. 123-130) introduce mirabilmente alla lettura del libro, mentre la nota bibliografica è aggiornata e ben scelta. Ad utilità dei lettori segnaliamo (essendo probabilmente pubblicazioni posteriori alla consegna del manoscritto per la stampa) la lezione *dōrekā* per *derek* del TM in *Am.*, 8, 14 (tradotta per « *la tua assemblea* » in base all'ugaritico ed all'iscrizione di Azitawaddu), proposta da FR. J. NEUBERG, *An Unrecognized Meaning of Hebrew Dōr*, in « J.N.E.S. », 9 (1950), pagine 215-217, ed il recente commento di VICTOR MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden, E. J. Brill, 1951, pp. XIV-254.

G. G. GAMBA

ROMANO AMERIO, *Introduzione alla Teologia di Tommaso Campanella*, S.E.I., Torino, pp. 62.

Questo fascicolo, modesto di mole, ha un doppio pregio: quello della novità e quello del suo contenuto. Lo stesso HURTER ignora il Campanella come teologo nel suo *Nomenclator*. Non volendo noi qui entrare in merito alla esposta dottrina del C., rileviamo con l'A. l'importanza scientifica del lavoro — che raccoglie quattro studi già pubblicati nel 1947 e 1948 su « *Giornale di Metafisica* » — condotto sulla voluminosa *Theologia* in 30 libri, dei quali solo il primo è edito. Il merito di questo lavoro, com'è detto in una breve nota di presentazione, consiste nel mostrare « l'importanza del sistema teologico dentro il pensiero campanelliano; l'importanza del pensiero campanelliano dentro il corso della filosofia ortodossa; l'importanza della filosofia ortodossa dentro il ciclo della mentalità moderna » (p. 3). La conclusione, secondo l'A., è « l'impossibilità di considerare la *Theologia* come un *corpus separatum* o peggio un *corpus mortuum* nel pensiero di Tommaso Campanella », e la necessità oggettiva di riconoscerla come *corpus vicum* della dottrina dello Stilese. Come valutazione, tale è il giudizio dell'Amerio: che in questa massima tra le opere del C. sono realizzati i « tre concetti fondamentali del suo ideale: 1) che la filosofia, purgata dall'errore e dalla superbia gentilescia, torni all'ufficio suo ancillare e ministeriale della teologia; 2) che la filosofia, tornata al ministero della verità divina, riesca effettivamente nell'ufficio suo di lumeggiare e corroborare il dogma, levando l'opposizione e formando l'unione; 3) che formando l'unione, essa e tutte le scienze dell'enciclopedia, servano alla gran reminiscenza del genere umano ». Tutto ciò collocherebbe il Campanella come teologo quale « un riformatore entro l'ambito della ortodossia » (p. 60).

Il lavoro, non solo è scientificamente serio, ma concettualmente denso, e logicamente serrato. Con ciò non si esclude la possibilità di riserve, maggiori o minori, soprattutto sul pensiero stesso del C., talora iperbolico, come anche su qualche espressione forse meno rigorosamente esatta oppure equivoca nelle affermazioni dell'A. Che, per esempio, nella decisione pontificia della controversia *de Auxiliis*, senza

una prima, seconda e terza rivelazione celeste, ci fosse il pericolo addirittura di una *Christianismi secreta consumptio*, forse è dire un po' troppo. E così l'attribuire a « sagacissimo intuito (nel Campanella) della natura e perciò dei limiti propri dei veri dogmatici » il ravvisare « nella precipitanza con cui le Congregazioni romane correvano alla definizione *un periculo per la libertà dell'intelletto cristiano*, la quale vive dell'esprimibilità infinita dei segni dogmatici », ossia delle formule dogmatiche, potrebbe suonare — a rigor di logica, e non nelle intenzioni — come un *escludere* la possibilità stessa di ogni formula per *sè definitiva* e quindi di ogni *definizione dogmatica*.

Se, infatti, l'intelletto cristiano deve vivere della *infinita esprimibilità* dei veri dogmatici, ogni formula dogmatica coarterebbe — *ipsis terminis* — ogni esprimibilità contraria o contraddittoria alla definizione stessa.

E infine, per toccare un punto solo in particolare della dottrina campanelliana, osserviamo che la pregiudiziale che egli pone per ogni teoria, di riconoscere alla libertà umana una *competenza reale*, che *non cada sotto l'efficacia predestinante*, ma sia, *rispetto a questa*, di *iniziativa autentica*, ci sembra, se non pelagiana, nettamente semipelagiana, così com'è espressa. Cattolicamente — rispetto alla predestinazione *adeguatamente* intesa nel suo complesso di merito soprannaturale e di gloria eterna — non vi è alcuna pregiudiziale nel merito naturale della libera volontà umana, nè altra causalità o iniziativa autentica fuorchè la sovrana e gratuita volontà divina.

N. CAMILLERI

Sac. Dott. GIUSEPPE MARAFINI, *Agli albori del Giansenismo: Guglielmo Gibieuf, e il suo pensiero intorno alla libertà*, Ferrarini, Roma, pp. 164.

Lo studio dottorale che presentiamo riguarda un personaggio e un concetto che sono, rispettivamente, di importanza storica e dottrinale.

Quanto al personaggio studiato, l'importanza sta nel fatto che il G. ha per primo concretizzato l'indirizzo teologico di un grande Ordine, l'Oratorio, ed ha esercitato, come si afferma in questo lavoro, una notevole influenza nel suo ambiente e nel suo tempo (p. 161). Egli appartiene alla « scuola

francese», ed è presentato come uno « scrittore mistico », che ha occupato un posto onorevole in quella scuola. La sua opera principale è *De libertate*, composta nella prima metà del secolo XVII. Sinceramente deciso di aderire all'insegnamento della Chiesa Cattolica e di evitare il minimo contrasto con esso, si arrestò più di una volta dinanzi a conclusioni che potevano farlo scivolare nell'eresia. Tuttavia, di spirito platonico-agostiniano, originale e insieme logico e coerente, ha escogitato un sistema a proposito della libertà che, a studio fatto, il M. lo giudica con una critica negativa, e con la convinzione di aver dimostrato la sostanziale inconsistenza della costruzione, la quale, a suo tempo, aveva pur attirato l'attenzione di Giansenio a Lovanio e di Cartesio in Olanda. Dopo un trentennio il *De Libertate* fu anche difeso dal domenicano Baron, come opera elevata e profonda, immensamente distante dagli errori di Calvino e di Giansenio. Ma l'apologia del Baron venne messa all'Indice *donec corrigatur*, sebbene, probabilmente, per le invettive contro i difensori della scienza media. La memoria del Gibieuf, poi, venne nuovamente risuscitata solo recentemente dal Gilson in *La liberté chez Descartes, et la théologie* (Paris, 1913), nel quale studio si mostra l'influenza dell'Oratoriano sul filosofo delle « idee chiare e distinte ». In un altro studio del De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France* (Louvain, 1919), il G. è visto come uno dei precursori del giansenismo nascente. Il Marafini ha il merito di presentare, oggi, uno studio diretto e a fondo sulla figura, e specialmente sulla dottrina della libertà del Gibieuf.

Nei capi I, IV, V, e VI l'A. presenta la vita e le opere dell'Oratoriano, il metodo e le fonti dell'opera principale, l'influsso esercitato su Cartesio e Giansenio, e l'esame critico. Espone poi tutta la dottrina in due capitoli: *La libertà in se stessa* (c. II), e *Le questioni teologiche connesse con la Libertà* (c. III).

Ammettiamo, coll'A., che il linguaggio del G., anche perchè nuovo, facilmente riesce strano e sconcertante (p. 44); la critica, però, fatta al concetto della libertà è, forse, troppo negativa. Crediamo aver motivo per pensare che l'intuizione fondamentale della libertà come *amplitudo* sia positiva, e cioè rappresenti un contributo verso la chiarificazione di un problema pregiudiziale in merito alla controversia sulla spiegazione sistematica dell'efficacia del concorso divino: se, cioè, la libertà in quanto

libertà, formalmente considerata, sia da concepire più come una « proprietà » anzichè come una « azione ». Ogni azione, infatti, nelle creature implica una « emanazione » attiva dello stesso soggetto che passa dalla potenza all'atto (sebbene anche questa *emanazione* pare sia soltanto materiale e *previa*: *formalmente* — com'è noto assioma — anche l'azione è pura *relazione*: *agens, ut agens, non mutatur*): la *elezione* invece, per sè, è ancor più evidentemente solo un « riferimento » all'*oggetto*, ossia una relazione intenzionale per sè immobile, con terminazione oggettiva indifferente. *Fondamento* di questa relazione sarebbe l'*entità* dell'atto volitivo, edotta per *emanazione* *previa* dalla potenzialità della volontà per comune mozione della Causa Prima Universale. Questo concetto abbiamo ampiamente sviluppato in uno studio della « Biblioteca del Salesianum », N. 7, S. E. I.

N. CAMILLERI



IGINO TUBALDO, *La dottrina Cristologica di Antonio Rosmini*, Edizione S. A. L. E. « Sodalitas », Domodossola, 1954.

Ecco un libro veramente scientifico, che ha tutte le qualità per servir di guida ad un serio ripensamento del pensiero Cristologico rosmينiano.

L'Autore propone con sufficiente dovizia testi sapientemente divisi secondo il particolare punto di vista e significato in cui furono scritti. Testi tratti da quasi tutte le opere del Rosmini, dato che l'argomento purtroppo non fu oggetto di un libro speciale.

Ho detto che serve di guida per poter con facilità ripensare la dottrina rosmينiana, perchè non ci sembra possibile nè prudente prender posizione, in pro o in contro, su un argomento così difficile, senza *de visu* rimeditare le fonti.

Non è certo questo il maggior pregio del libro, non è cioè soltanto una buona guida. Si sono raggiunte, con serena obiettività, posizioni e visioni nuove sull'argomento. Ed è appunto perchè ci sembrano un vero progresso nello studio della dottrina Cristologica rosmينiana che si sarebbe desiderato una più diffusa meditazione sulla applicazione dei principi filosofici. Non tutto è chiaro.

Per esempio, se si è discusso sufficientemente sulla conciliazione della libertà di Cristo con la sua impeccabilità, non si è

fatto cenno della difficoltà, propria solo alla posizione rosminiana, del come si possa conciliare detta libertà con l'aver il Cristo « ceduto il dominio di sé al Verbo, perdendo così la sua personalità ». Forse la soluzione non sarà molto difficile, forse implicita nei presupposti filosofici, non è certo immediatamente evidente.

Ci auguriamo che altri studi come questo, scientifici, sereni, vengano ad illuminare da ogni verso un così grande pensatore, un pensatore così cristiano quale fu il Rosmini.

L. B.



## Pedagogia

MARIA TERESA GENTILE, *Il pensiero e l'opera di Luigi Credaro*, Mazara, Società Editrice Siciliana, 1948, pp. 115.

Nei tre capitoli (il pensiero filosofico, il pensiero pedagogico, l'opera di L. Credaro), che costituiscono questo breve studio monografico, ci è presentata con sobrietà e ammirazione la figura di L. Credaro, più volte ministro della P. I. e ardente diffusore delle idee pedagogiche herbartiane nella scuola italiana della fine dell'800 e del principio del '900.

Utile introduzione alla conoscenza della storia della scuola e dell'herbartismo in Italia.

P. B.



I *Pedagogisti dell'Età umanistica*, a cura di Nino Sammartano, Mazara, Società Editrice Siciliana, 1949, pp. 219.

Indovinata e utile presentazione antologica dei nostri migliori pedagogisti rinascimentali (Vergerio, Dominici, Vegio, Palmieri, Guarini, Vittorino da Feltre, Alberti, S. Bernardino), con buone introduzioni biografiche per ogni autore.

Giustamente e opportunamente è messa in luce l'importanza storica del nostro pensiero pedagogico rinascimentale e decisamente è rivendicato il suo genuino carattere cristiano contro altre interpretazioni aprioristiche e tendenziose.

P. B.

COSTANTINO LASCARIS COMNENO, *Colegios Mayores*, Madrid, Ediciones de cultura hispanica, 1952, pp. XXXI-168.

Lo studio è preceduto da una rapida informazione storica (di Luis Bescansa Aler) intorno alla caratteristica istituzione spagnola dei « Collegi » universitari, il cui tipo classico fu quello di S. Clemente degli Spagnoli, fondato a Bologna nel 1365 dal Card. De Alborno.

La parte più interessante dell'opera è costituita dal cap. « Pedagogia universitaria », che ci presenta un quadro dei concetti pedagogici ispiratori dello stile educativo dei « Collegi », il cui compito fu ed è quello di affiancarsi alla famiglia e all'Università per la realizzazione di una educazione integrale del giovane studente, giunto ormai alle soglie della virilità e delle maggiori responsabilità.

Seguono altri capitoli informativi circa l'organizzazione dei Collegi, la legislazione statale in proposito, l'ordinamento interno, eccetera.

A conclusione, una breve nota bibliografica e riproduzioni fotografiche di celebri Collegi attuali.

Il volume ci offre, dunque, in un rapido giro d'orizzonte, la simpatica e, in un certo senso, nuova visione di tutto un mondo educativo di grande interesse storico e di viva attualità.

P. B.



*Codice internazionale dell'educazione*, a cura di Giovanni Gozzer, Genova-Roma, Demos, 1952, pp. 155.

Problemi vitali e urgenti della scuola e dell'educazione sono passati in rassegna in questa preziosa e opportuna raccolta di trentatré raccomandazioni elaborate a cominciare dal 1934 fino ad oggi dalle Conferenze internazionali annuali del Bureau International d'Education e dell'U.N.E.S.C.O.

Essi costituiscono davvero « una serie di documenti il cui valore procede ben oltre il loro semplice titolo di "raccomandazioni" e rappresentano una specie di *codice ideale* dei principi e delle realizzazioni nel campo dei problemi scolastico-educativi ».

Volume, quindi, di evidente interesse per tutti coloro « che si occupano di problemi pedagogico-educativi o svolgono compiti di responsabilità nel campo della scuola ».

P. B.

RODOLFO FIERRO TORRES, S. D. B., *El Sistema educativo de Don Bosco en las Pedagogias general y especiales*, Madrid, S.E.I., 1953, 3ª ediz., pp. 620.

Il grosso volume (le cui edizioni prima e seconda erano apparse rispettivamente nel 1913 e nel 1935) non rappresenta uno studio storico-critico intorno al pensiero pedagogico di Don Bosco e nemmeno una esposizione sistematica della sua Pedagogia, ma piuttosto un Trattato di Pedagogia cristiana (ispirato, nelle ultime edizioni, alla « Divini illius Magistri ») che attinge anche abbondantemente (tra le altre fonti) al pensiero e alla tradizione educativa di Don Bosco e salesiana.

L'opera interesserà soprattutto coloro che vivono nell'ambito della Famiglia religiosa del Santo Educatore.

P. B.

PAOLO ROTTA, *Profilo storico della Pedagogia*, Brescia, « La Scuola », 1952, pagine 211.

Volumetto della Collana *Panorami e Sintesi*. Esso non vuol « essere una storia particolareggiata dei sistemi pedagogici succedutisi nei secoli, ma sibbene un richiamo all'anima di tali sistemi per poterne mettere in luce il vero significato » (p. 5).

Appunto per questo desidereremmo trovarvi una maggiore esattezza di informazione storica, una maggiore sicurezza di giudizio ed una più personale esposizione delle idee madri delle correnti e dei sistemi pedagogici. Condizioni, queste, assolutamente richieste perchè il *Profilo storico* diventi una sicura e qualificata guida nel grande oceano della storia delle idee e dei sistemi pedagogici.

P. B.

BARON R., *Pour que ta vie soit belle*, Paris, Téqui, 1952, pp. 115.

Agile volumetto offerto non tanto agli educatori quanto ai giovani stessi, cui presenta, ora nel tono dell'esortazione fervida ora in quello della conversazione amichevole, un luminoso programma di vita.

La rapida successione dei brevi capitoli tende a rendere il giovane consapevole e convinto dell'ideale di una giovinezza offerta a Dio, nell'amicizia con Gesù Cristo.

P. B.

P. A. REY-HERME, *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique*, Paris, Téqui, 1952, pp. 121.

Volume piccolo di mole, ma straordinariamente ricco di suggestioni e motivi per ogni educatore consapevole delle infinite « esigenze » della sua missione. Lo consiglieremmo a tutti coloro che, professando voti religiosi, si dedicano all'educazione dei giovani, ancor più insistentemente se questi sono giovani aspiranti alla vita ecclesiastica o religiosa o, meglio, già sono entrati con voti o promesse in questa vita.

Il carattere « religioso » dell'educatore conferisce indubbiamente alla sua missione una estrema ricchezza di energie e di decisione. E, tuttavia, mostra l'autore (che è vigile e sperimentato educatore), questo stesso carattere, questa « mentalità » potrebbe produrre anche strettezze e angustie di spirito che possono compromettere seriamente la sua azione educativa su giovani, che sono al di fuori di tale mentalità. Le categorie schiettamente « religiose » potrebbero diventare categorie educative: così l'obbedienza, il silenzio, il dominio dell'affettività, la religiosità...

L'obiettivo che l'educatore-religioso dovrà, allora, cercare di raggiungere sarà quello di « realizzare ogni giorno più un equilibrio difficile, non tra vocazione religiosa e vocazione educativa i cui fini in fondo coincidono, ma tra due tecniche, quella che deve ispirare la sua vita personale e quella che adopererà nei riguardi del ragazzo, resistendo alla tentazione di una facile assimilazione » (p. 119).

L'autore stesso ci invita a leggerlo con molto senso di comprensione. Non si tratta di « dogmi » pedagogici nè di capi d'accusa, ma di spunti e idee, intese a favorire una riflessione ed un esame di coscienza costruttivo.

P. B.

A. BARONI, *Pedagogia fondamentale*, « La Scuola », Brescia, 1951, pp. 128; L. 500.

Questo libro, « sostanzialmente nuovo » rispetto al saggio *La realtà educativa* (1936) dello stesso Autore, mira alla risoluzione di alcuni problemi generali dell'educazione, quali la natura del rapporto educativo, il



concetto di autoeducazione, le relazioni tra l'educazione e l'istruzione.

Nel chiarire il rapporto tra la scienza dell'educazione da una parte e l'etica, la psicologia e la fisiologia dall'altra, l'A. afferma l'autonomia della prima per « un suo proprio e originale punto di vista », ammettendo che la pedagogia deve *riconoscere* le leggi dell'etica e le conclusioni delle altre scienze, ma che non è chiamata nè a formularle nè a riceverle come proprie.

La scienza dell'educazione viene quindi definita come « scienza induttiva: scoperta », il cui massimo contributo consiste « nel dire una parola di saggezza ispirata dalle sue scoperte » (p. 5). Anche in questi limiti, tuttavia, « essa non può essere che scienza filosofica ». Suo compito è di rilevare, nei fatti educativi concreti, le « strutture essenziali » che, come tali, si porranno *ipso facto* come norme obbligatorie, da quelle non altrettanto « chiare e evidenti », che potranno solo considerarsi come suggerimenti di tecnica didattica, valide solo al servizio dell'« arte educativa ».

La risoluzione della problematica parte dal concetto centrale di « atto educativo », inteso come « l'incontro della duplice intenzione dell'educatore e dell'educando » (pagina 39).

Ne risulta la centralità del rapporto educando-educatore, rapporto interpersonale che ha esigenze sue proprie, ma che sottostà ai limiti di ogni altro rapporto umano. Sua essenziale caratteristica è la duplice intenzionalità richiesta nei due termini di esso, giacchè anche l'educando ha già in atto in qualche modo un movimento di sviluppo spirituale.

La comunicazione educativa, basata sull'amore di amicizia, ha per requisiti l'interesse, la comprensibilità e l'evidenza.

Essa non può mai risolversi in autoeducazione, a meno che con questa parola non si voglia indicare « la partecipazione attiva dell'allievo » alla sua educazione. Tuttavia l'educatore, usando la sua autorità a servizio dell'educando e della verità, non deve dimenticare i suoi limiti nel possesso della verità stessa.

Applicando questi concetti, l'A. distingue un'educazione *fondamentale* propria della famiglia e una *programmatica*, propria della scuola. L'educazione familiare risponde in pieno a tutte le esigenze dell'educazione stessa, per la sua globalità e la sua personalità, per cui essa è rivolta singolarmente, come una generazione continuata, alla crescita del figlio fino alla sua definitiva sistemazione sotto tutti gli aspetti.

L'educazione della scuola, necessariamente contenutistica o « essenziale », deve tendere — pur essendole irriducibile — all'ideale dell'educazione familiare.

Questo libro del B. si raccomanda per la concretezza con cui vengono affrontati e risolti i singoli problemi; anche alla scienza dell'educazione viene assegnato un compito che potrebbe dirsi di chiarificazione e di sistemazione della realtà educativa già in atto. Così il tipo di « educazione fondamentale » viene senz'altro identificato con la famiglia educatrice, e l'« educazione programmatica » è l'educazione della scuola.

Questo, che è il pregio, a nostro parere, maggiore dell'opera, ne rappresenta anche il limite (non diciamo il difetto).

Siamo convinti che le considerazioni essenziali del B. sono giuste, ma crediamo anche che esse devono la loro forza e validità non alla catalogazione, fatta con metodo scientifico, delle categorie del reale empirico, ma a considerazioni di ordine universale e assoluto. Il B. invece vuole proprio escludere che « la problematica della filosofia abbia da influire sull'educazione » (p. 10). Ma è ciò desiderabile? È possibile? Ma e allora, donde deriva l'« obbligatorietà morale » delle « strutture essenziali » che la scienza educativa scopre in seno ai fatti concreti dell'educazione? E del resto, se il B. ammette che la scienza educativa « riconoscerà in atto le leggi dell'etica », come può ancora escludere l'influsso della problematica filosofica sull'educazione? Tale esclusione potrebbe forse valere riguardo ai metodi (e fino a un certo limite) ma non può certo farsi per la scienza dell'educazione. La quale non può *per principio* essere normata solo dalle costatazioni del reale. Il *dover essere* non è contenuto nei fatti educativi.

In altri termini, noi non crediamo che tutta la scienza dell'educazione debba concludersi in un esame — sia pur esso scientifico e rigoroso, ma sempre positivo — della fenomenologia dell'educazione. Tanto meno poi crediamo che tale scienza positiva possa in alcun senso denominarsi « scienza filosofica ». I due momenti della pedagogia, quello filosofico e quello scientifico-positivo, vanno pertanto rigorosamente distinti, ma non devono tenersi separati, nel senso che nel momento « scientifico » della pedagogia bisogna tener presenti e attivamente efficaci i risultati dell'elaborazione filosofica. Non farlo, significherebbe ridurre la scienza pedagogica a un puro controllo di categorie empiriche, togliendole ogni nerbo e ogni normatività.

Erroneo sarebbe quindi, a nostro modo di vedere, sia confondere insieme i due aspetti, sia trattare il secondo senza la luce che gli viene dal primo.

In quest'ultimo caso avremmo soltanto la raccolta di un materiale *utilizzabile* per la costituzione della scienza dell'educazione, ma non avremmo ancora una scienza, e — in ogni caso — non la scienza dell'educazione, ma soltanto forse una scienza sul tipo della sociologia positiva, che indaga sull'empiria dei fatti sociali senza tendere a regolarli.

Queste osservazioni, pur suggerite dalla lettura del libro, non intaccano tuttavia la sostanza delle sue tesi centrali, per cui esso rimane veramente una « parola di saggezza » educativa utile a tutti.

GINO CORALLO



N. SAMMARTANO, *Il rapporto maestro-scolaro come problema fondamentale della pedagogia*, Società Editrice Siciliana, Mazara, 1953, pp. 152; L. 750.

Il libro consta di due parti distinte di diseguale ampiezza. Dopo alcune considerazioni di carattere teorico nelle prime 46 pagine, l'A. presenta una serie di saggi sul pensiero pedagogico di Socrate, Platone, S. Clemente Alessandrino, S. Agostino, S. Tommaso, Rousseau, Lambruschini, per concludere, in un capitolo sull'attivismo pedagogico, che « il metodo attivistico sorge sul tronco di un'antica tradizione » (p. 144).

I vari saggi storici collegati col concetto centrale del libro, che è la fondamentale educativa del rapporto maestro-scolaro, sono notevoli, pur potendosi qua e là dissentire circa qualche interpretazione particolare degli autori studiati.

Nella parte teorica, asserito il principio che uomini si diventa per l'educazione, l'A. addita il fine dell'educazione nel bene che è « la conquista che noi facciamo di noi stessi, in quanto realizziamo la legge morale che Dio ha impresso in noi » (p. 16): bene che l'uomo « non sempre » può conquistare « con la sua sola partecipazione, con il solo suo sforzo » (*ib.*). Onde la necessità di una autorità esterna, ma non estranea o nemica.

La pedagogia è detta scienza « per la peculiarità... del fine e del mezzo » (p. 18), sebbene « alla sua costituzione contribuiscano scienze diverse » (*ib.*) e le sia « immanente un presupposto filosofico » (p. 19). Essa è però anche arte « nello stesso tempo »

(p. 20) per quanto richiede di amore, di sacrificio, di passione nel rapporto umano che trascende la scienza.

Il rapporto educativo è quindi un « rapporto affettuoso » basato sulla carità.

L'unità dell'educazione è fondata sull'unità dello spirito in cui non ci possono essere « discipline diverse », ma un sapere unitario pur con molteplici aspetti; di qui la necessità di organizzare il « sapere globale » attorno a « centri di interesse » (pagina 32).

Nel rapporto educativo, infine, si compongono i due aspetti dell'autonomia e dell'eteronomia, nell'atto in cui maestro e scolaro si fanno veramente tali, vivendo e sentendo lo stesso bisogno spirituale: non si può quindi parlare di autodidattica fuori del rapporto umano.

Come si vede, l'A. si mantiene sulla linea classica della soluzione del problema educativo.

Noi tuttavia non vediamo il perchè della restrizione posta alla necessità assoluta dell'autorità (e cioè dell'educatore) perchè ci sia educazione. Alla conquista del « bene », è detto, l'uomo « non sempre » può giungere da solo: esclusa l'autoeducazione, si dovrebbe dire « mai » invece che « non sempre ». A meno che non si voglia chiamare abusivamente « educazione » l'uso e l'esercizio della robustezza morale, e cioè dell'educazione già acquisita.

Altro dubbio ci sorge circa l'unità dei due aspetti di scienza e arte in seno alla pedagogia.

Che nell'atto educativo trovino la loro sintesi viva il momento teorico e quello artistico dell'educazione, è fuor di dubbio; ma per ciò non siamo autorizzati a confondere i due momenti, di per sé ben distinti. Anzi è l'esigenza stessa della sintesi a postulare una precedente distinzione analitica, dei due inconfondibili elementi.

Su questo punto ci sembra di rilevare nel capitolo « La Pedagogia scienza e arte » la confusione del momento teorico con quello pratico, e cioè della pedagogia con l'educazione, della scienza col suo oggetto: i due termini infatti sono abitualmente usati indifferentemente, il che non può non ingenerare dubbi e perplessità.

Per conto nostro siamo convinti che una scienza è sempre e solo scienza, anche se ha per oggetto un *agire*, e che, a togliere ogni confusione, invece che di « scienze pratiche » meglio si farebbe a parlare di « scienze della pratica ».

GINO CORALLO

M. PERCHERON, *Mon fils, ma fille et moi*, Paris, Hachette, 1952, pp. 262.

Sotto la forma di lettere a una giovane madre di quattro figli, di cui il maggiore ha 11 anni e la più piccola venti mesi, l'A. presenta una quantità di piccoli e grandi problemi dell'educazione familiare, risolvendoli alla luce dei dati della psicologia infantile.

Il libro si legge volentieri per la vivacità e l'arguzia dello stile, per la verità delle situazioni e la finezza dell'analisi psicologica. Esso è anche rallegrato da espressive illustrazioni del Varech.

È uno di quei libri che non si possono riassumere per la novità che riserbano a ogni pagina e la ricchezza dei motivi.

La conoscenza del fanciullo; il rispetto dovuto ai suoi gusti (non ai suoi capricci e ai falsi atti di indipendenza); le manifestazioni di collera, di pigrizia, di aggressività, di disobbedienza, di disonestà (turto), di gelosia; le letture e il giuoco; i « drammi umidi » (di cui pagano le spese le lenzuola); la curiosità per i misteri del sesso; le ansie, le paure e la scontentezza dell'infanzia e dell'adolescenza, sono alcuni dei temi su cui genitori e educatori troveranno in questo libro una consolante parola di chiarificazione e di guida.

La lettura del libro richiede tuttavia una certa maturità e anche indipendenza di giudizio per rettificare certi aspetti che non ci sembrano accettabili senza esame (i quali tuttavia non sono dominanti nell'opera, ma piuttosto accennati o sottintesi).

Notiamo anzitutto l'assoluta mancanza di qualsiasi riferimento all'educazione religiosa, così importante in questa età e così essenziale condizionatrice di ogni educazione.

Circa l'educazione morale, si propende per la teoria che non esista un senso morale innato, ma piuttosto una innata recettività dei contenuti morali prodotti dalla società e dalle sue interdizioni (p. 226). Non ci sembra neppure che le differenze innegabili che si registrano nel senso morale di un fanciullo di sei anni e di uno di undici, autorizzino a concludere per la necessità di una « concezione soggettiva della morale » (p. 224).

Circa il modo di soddisfare la curiosità infantile per i fatti legati al sesso, siamo d'accordo con l'A. che certe risposte evasive o il silenzio possono essere più di danno che di utilità, inasprendo la curiosità stessa, e che le risposte devono essere

« vere e naturali », ma forse non è necessario concludere di qui per la necessità di sollevare tutti i veli alla prima occasione, e in ogni caso dubitiamo che, soddisfatta la curiosità, il fanciullo si avvezzi poi a pensare alla sessualità come « alla maturazione delle ciliegie » o come al « ritmo delle stagioni o al volo degli uccelli » (p. 91).

La verità tutta intera bisognerà ben dirla una volta, ma a suo tempo, e soprattutto ricordando che la soddisfazione della curiosità non è da sola un rimedio sufficiente contro le possibili deviazioni morali: se il fanciullo non ci può nulla sul ritmo delle stagioni, saprà però andare a rubare le ciliegie quando sa che esse sono mature, o anche se sono ancora un po' acerbe...

Con queste riserve, ripetiamo però che il libro può essere di non poca utilità a tutti coloro che sono interessati nei problemi dell'educazione.

GINO CORALLO

LUISA GUARNERO, *Il mistero dell'amore: ciò che un'adolescente del XX secolo deve sapere*, Torino, Marietti, 1953.

« Questo libro è scritto per voi, fanciulle dagli undici ai quindici anni, per tutte voi, per ciascuna di voi »: così, all'inizio, dichiara l'Autrice, la quale ha in preparazione due analoghe opere per le fidanzate e per le giovani spose.

Il libro, che reca il *nulla osta* della Diocesi di Casale, tratta in maniera diretta e concreta l'arduo tema dell'iniziazione sessuale delle adolescenti sotto la forma di conversazioni confidenziali tra una di esse e una esperta educatrice e mamma.

Tutta la cautela e la castigatezza che la materia richiede e permette è oculatamente conservata. Nei momenti più scabrosi, una immagine candida, un'arguzia, un richiamo ai grandi valori dello spirito, alla dignità propria, alla religione, ridanno il tono di pacata sincerità e serenità, che domina in tutto il libro.

Additata una meta, denunciato un pericolo, spiegato un fatto, l'Autrice si dà premura di inquadrare tutto, senza nervosismi, ma con premurosa dolcezza, nella cornice umana e cristiana, sapendo anche additare i mezzi per prevenire e combattere, giungendo anche, alla fine, a dare una lezione pratica sul modo di confessarsi sul comandamento della purezza.

Le questioni toccate si può dire che siano

tutte quelle che si riferiscono all'argomento (pubertà, maturazione sessuale, turbamenti psichici, « regole mensili », norme di igiene intima, maternità e parto, maternità spirituale, maternità e matrimonio, paternità, amicizie coi ragazzi, pericoli e difesa della purezza, il vizio solitario e le abitudini cattive, le amicizie e le deviazioni sensuali fra le ragazzine, i pericoli coi « bravi signori anziani », o negli incontri casuali in tram o al cinematografo, o con gli « esibizionisti », o, infine, nelle « feste del diavolo », e cioè nei balli in locali pubblici).

Come si è detto, non solo le intenzioni dell'Autrice sono irreprensibili, ma esse sono effettivamente tradotte in atto nel libro, che spira affetto, sincerità e candore in ogni pagina...

Tuttavia confessiamo che, giunti alla fine, nell'atto di chiuderlo, non ci sentivamo interamente soddisfatti, e qualche riserva, non ancora chiaramente definita, ci si affacciava su quest'opera, cui pur avremmo voluto poter tributare un plauso incondizionato. Certo se s'ha da parlare di questi argomenti alle adolescenti, è così che se ne deve parlare! Eppure...

Rileggendo il libro ci si profilano con più chiarezza alla mente le riserve in un primo momento appena abbozzate.

Se il libro, invece di essere dedicato alle adolescenti dagli undici ai quindici anni, fosse stato scritto per le mamme e le educatrici che, pur sentendo la gravità del problema e la necessità di un intervento, non trovano spesso le parole per esprimersi, ecco, questo sarebbe per esse il libro ideale.

E in mano alle fanciulle? Sempre con loro, non solo per soddisfare al momento giusto una giusta curiosità nei reali limiti in cui essa si presenta, ma per dar loro, a ogni momento, anche un anticipo di ciò cui ancora non pensano? E si è proprio sicuri che esse si fermeranno con tutta tranquillità e con eguale interesse su tutte le pagine del libro, sia su quelle che svelano il pericolo, sia su quelle che additano la salvezza?

Quale sarà quel « resto » che si promette di rivelare il giorno del quindicesimo compleanno?

E gli accenni, necessariamente incompleti, al concorso paterno nella fecondazione, non daranno proprio adito alla curiosità per maggiori particolari? Frequenti è nel libro il consiglio di chiedere aiuti e schiarimenti a chi può darli; ma allora perchè non seguire in tutto questa strada, dato che, è inutile nasconderselo, è più facile che una giovinetta chieda tali spie-

gazioni a chi non dovrebbe, se il libro non la sodisfa, anziché a chi di ragione? Se poi essa ha questa confidenza, perchè non prenderla a base di tutto il lavoro educativo su questo punto?

Il libro è, necessariamente, troppo generico perchè possa servire a *tutte le fanciulle e a ciascuna di esse*. E se c'è un'educazione che debba obbedire alla norma dell'individualità e della gradualità nel senso più assoluto, essa è l'educazione sessuale.

Eppure, pare incredibile, mentre si predicano questi canoni pedagogici e li si addita come l'ultima novità in educazione, non si avverte neppure minimamente, diciamo, l'incongruenza, per non dire il ridicolo, cui si va incontro quando tali canoni vengono allegramente calpestati propugnando certi metodi, anche collettivi, di iniziazione sessuale! Quest'ultima osservazione non tocca, evidentemente, questo libro, che è impostato su tutt'altre basi, ma ci è venuta in taglio pensando alla congerie di scritti sull'argomento (in tutte le lingue) dove, accanto all'accusa, oramai di moda, contro l'« educazione tradizionale » che si rivolge alla « massa » e trascura l'« individualizzazione », si trovano poi disinvoltamente proposti e propugnati certi metodi sciagurati di « educazione » sessuale collettiva, che dovrebbe quindi definirsi « tradizionale », « passiva », o addirittura « medievale ». Di « progressivo » in essa c'è soltanto il dogma naturalistico: la psicologia, in altri campi invocata con alte grida, lì è messa elegantemente alla porta.

Ma, domandando scusa della digressione, torniamo al nostro discorso.

Dicevamo dunque che ci sembra che *quest'argomento non possa essere trattato direttamente con gli adolescenti per mezzo di un libro, fosse pur esso un libro così avveduto e saggio come questo*. Gli accenni al vizio solitario, alle occasioni in cui più frequentemente lo si può commettere e perfino ai rimedi da usarsi per liberarsene, possono essere troppi o troppo pochi, dannosi o inutili. Lo stesso — e forse di più — dirci per quanto riguarda certe deviazioni morali (per es. l'« esibizionismo »), l'episodio morboso tra le due fanciulle, i pericoli di incontri poco desiderabili, ecc., ecc.

Non vogliamo dire che di questi argomenti non si debba parlare alle adolescenti (e agli adolescenti) o che non sia talora indispensabile parlarne: vogliamo dire che il mezzo più opportuno per farlo non ci sembra quello di dar loro in mano un libro perchè se lo leggano — o questo libro do-

vrebbe essere scritto per un'adolescente, di un determinato ambiente, di una determinata età, e di un determinato grado di sviluppo. Anche nel secolo xx ci sono molte differenze tra le adolescenti dagli undici ai quindici anni.

In conclusione io direi alle mamme: Non comprate questo libro per le vostre figliuole adolescenti, ma per voi, e usatelo bene. Questo libro, prezioso documento di come una mamma o un'educatrice può adempiere uno dei più sacri e delicati doveri, tenetelo con voi, imparatelo, se potete, a memoria, e ripetetelo alle vostre figliuole o leggetene insieme qualche pagina man mano che vedrete sorgere un problema o una necessità. Senza ritardi, ma senza pericolosi anticipi. Chè la vostra figliuola quando ha undici anni non ne ha ancora quattordici, e a quattordici o quindici può ancora ignorare senza pericolo, se non i misteri della maternità, cui già il suo corpo e la sua anima la preparano, almeno certe repugnanti deviazioni. E quando anche di queste fosse necessario parlare, o mamme, parlatene voi: il libro non potrà mai sostituirvi.

Se poi mi sono sbagliato, se l'intenzione dell'Autrice era proprio questa: di parlare alle mamme e alle educatrici rivolgendosi alle figliuole, io non ho che da dirmene soddisfatto, e da pregare il lettore di porre mente solo ai pregi, che ho enumerati, di questo libro e ai molti altri che troverà da sé leggendolo.

GINO CORALLO



G. HIGHET, *The art of teaching*, Methuen and Co., London, 1953, pp. 266.

L'Autore di questo volume, scozzese di nascita, si è formato a Oxford sotto la guida di Cyril Bailey e, dopo avervi insegnato per alcuni anni, si è trasferito negli Stati Uniti, dove tiene la cattedra di Lingua e Letteratura latina alla Columbia University di New York. Egli è l'autore di un'altra opera dal titolo: *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*.

Abbiamo premesso questi cenni bio-bibliografici perchè sono significativi di certi orientamenti che si rivelano nel volume che presentiamo.

Esso è frutto di vent'anni di esperienza di scuola e di un'ampia informazione sulle opere più significative nei vari settori (scelte però con un criterio che tradisce le com-

ponenti della formazione e della mentalità dell'A.).

In un capitolo introduttivo, dopo aver detto della varietà, difficoltà e importanza dell'insegnare, lo Highet precisa che non tratterà del contenuto ma solo del *metodo* dell'insegnamento. In un secondo capitolo è delineata sobriamente, ma con notevole finezza, la figura dell'insegnante: difficoltà, qualità e abilità di un buon maestro. Nel terzo capitolo, che è quello centrale, vi è fatta una lunga analisi critica dei vari momenti della metodologia scolastica, secondo lo schema: preparazione-comunicazione-fissazione delle impressioni. In un quarto capitolo vengono presentati i « grandi maestri » e i loro allievi (i Sofisti, Socrate, Platone, Aristotele, Gesù, i maestri del Rinascimento, i Gesuiti, ecc.). In un ultimo capitolo vengono esaminate le situazioni di insegnamento che si realizzano fuori della scuola, nella vita quotidiana, nella quale tutti sono in qualche modo insegnanti (padri e madri, mariti e mogli, medici, psichiatri, ecclesiastici, pubblicisti, artisti...).

Un primo dato interessante di quest'opera è la straordinaria considerazione — non così usuale nei paesi anglosassoni — del patrimonio classico che circola in tutta l'esperienza educativa dell'Occidente. L'A. si rivela maestro ben informato dell'apporto che la classicità greco-latina (ed anche giudeo-cristiana) ha dato e continua a dare alla formazione dell'uomo.

Altro merito è per noi la cura, non comune ai didattici moderni, di analizzare le forme di insegnamento extrascolastico.

È poi mirabile la sobrietà, la chiarezza, il fine umorismo e la vivacità di stile che permettono una lettura piacevole e fruttuosa.

Ci permettiamo solo due osservazioni. L'A., protestandosi non cattolico e tanto meno gesuita, presenta tra i grandi maestri della storia anche i Gesuiti, di cui ammira soprattutto la cura della « pianificazione » dell'insegnamento unita ad un meraviglioso spirito di adattamento e individualizzazione, che si manifestarono soprattutto prima della soppressione papale (ad es., nel lavoro missionario d'Oriente), e conclude: « La Compagnia di Gesù ha molti nemici, ma nessuno di essi ha mai potuto dire che essa non sappia come s'insegna ». Ci pare però che lo Highet non usi la stessa obiettività storica nel trattare di Gesù come Maestro. Pur rilevando elementi interessanti dell'insegnamento di Cristo, non pare che egli tenga troppo conto del fatto della Sua *divinità*. Dire che Gesù passò sotto l'in-



fluenza magistrale di Giovanni prima di « diventare profeta indipendente », che ciò che insegnava era il frutto dell'insegnamento delle scuole giudaiche e della lunga riflessione degli anni di preparazione, ecc., non ha un significato accettabile se non si tien conto dei passi evangelici e della tradizione che ci indicano essere ben altra la Fonte principale della saggezza di Gesù.

L'A., poi, nella Prefazione afferma: « Questo libro è intitolato *L'arte di insegnare* perchè io credo che l'insegnamento sia una arte, non una scienza. Mi sembra molto pericoloso applicare gli obbiettivi e i metodi della scienza agli esseri umani come individui... Una relazione "scientifica" tra esseri umani risulta inadeguata e forse anche deformante ». Vi è qui un'utile insistenza sull'irriducibilità dell'azione educativa ad applicazione *meccanica* e non individualizzata di norme dedotte dalle scienze dell'educazione: la scuola è un rapporto vitale che non è possibile fissare in schemi nè realizzare secondo una precettistica aprioristicamente, se pur scientificamente, stabilita. L'insegnamento è dunque arte e cioè modo personalissimo, in parte ineffabile e incomunicabile, di educare istruendo. Ma, per noi, è arte *rischiarata dalla scienza*: non puro dono naturale, ma anche consapevolezza pedagogico-didattica, che comporta una formazione psicopedagogica precisa e continuamente « aggiornata », e inoltre la fedeltà alle indicazioni che possono venire da ricerche didattiche scientificamente condotte. La cura dell'« umanizzazione » e dell'individualizzazione dell'insegnamento non deve far perder di vista l'importanza della base di *competenza* professionale, la quale è frutto di esperienza personale, di ispirazione ai grandi Maestri e di illuminazione dei grandi principi filosofico-teologici, nonchè dei risultati delle ricerche positive psicopedagogiche. Non ci sembra che lo Highet abbia superato del tutto le remore del tradizionalismo pedagogico inglese e tenga nel dovuto conto le nuove istanze che da almeno cinquant'anni a questa parte son state fatte valere nel campo dell'insegnamento.

Possiamo però essere d'accordo con Eric James che recensendo questo volume su *The Manchester Guardian* afferma: « Ci sono certamente dei punti isolati sui quali certi insegnanti potrebbero non esser d'accordo. Ma son ben pochi quelli che, dalla scuola elementare all'università, non possano imparare qualcosa da questo libro schiettamente ispiratore ».

P. G. GRASSO



J. E. HORROCKS, *The Psychology of Adolescence: Behavior and Development*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1951, pagine 614.

Questo studio è basato su una *survey* della letteratura sull'adolescenza, condotta da uno psicologo-sociologo con preoccupazioni educative.

Suo scopo è appunto quello di mettere alla portata degli educatori i risultati delle ricerche sull'adolescente, utilizzando i dati di tutte le scienze a lui interessate: biologia, sociologia, antropologia, medicina, pedagogia, psicologia. Tale preoccupazione di completezza nella considerazione dei vari aspetti del fenomeno adolescenziale, se non è troppo conseguente al carattere di studio psicologico quale è rivelato dal titolo, conferisce però al volume una nota di *praticità*, che è d'altra parte comune a quasi tutti gli altri studi americani sull'argomento, come quelli di E. HURLOCK (*Adolescent Development*, New York, Mc Graw-Hill, 1949), di J. H. S. BOSSARD (*The Sociology of Child Development*, New York, Harper, 1948), ecc.

Di particolare interesse e originalità (almeno nell'ampiezza della trattazione, se non nel contenuto documentario) sono le parti seconda e quarta. La seconda è dedicata alle relazioni sociali dell'adolescente, di cui l'A. analizza — sulla scorta specialmente del Symonds, del Baldwin, dello Stott e del Bossard — i rapporti con la famiglia, con gli estranei, con gli amici, con i « soci » dei gruppi giovanili, con i membri del sesso opposto. Nella quarta parte ne sono studiati le attività, gli interessi, gli atteggiamenti e gli ideali. Sono questi i punti che forse sono i più utili per l'educatore. Questi troverà pure nella presentazione che l'A. fa di un « caso » di adolescente, un modello di analisi clinica approfondita di soggetti particolarmente « problematici ».

Un giudizio adeguato su quest'opera importerebbe un'ampia discussione sulla metodologia di composizione e sui criteri di interpretazione dei vari manuali americani sull'età evolutiva. E si potrebbe allora rilevare — come pregio comune — la cura della documentazione sulle numerose ricerche positive, la dovizia delle annotazioni e citazioni bibliografiche (purtroppo ristrette agli studi in lingua inglese, benchè lo Horrocks citi pure qualche opera francese e spagnola), la chiarezza di presentazione

tipografica e la precisione dell'apparato grafico-statistico.

Ma si dovrebbero anche avanzare serie riserve su certe idee di fondo che presiedono al lavoro d'interpretazione di fatti e situazioni e, in generale, sulla stessa maniera acritica ed asistemica d'impostare tutta la trattazione.

Ci limiteremo a notare come lo Horrocks, pur dimostrando efficacemente l'inconsistenza delle tesi di Stanley Hall sull'adolescenza come « nascita di un nuovo io » realizzata necessariamente nella crisi e nell'angoscia, e accettando quindi i risultati delle ricerche più recenti che dimostrano la regolarità e la continuità dello sviluppo psichico lungo tutta l'età evolutiva, senza flessioni o salti bruschi legati ai fatti fisiologici della pubertà, tuttavia ci pare che troppo indulga ad un'interpretazione tendenzialmente sociologista dei fenomeni dell'adolescenza.

Il ridurre ogni manifestazione di crisi a effetto di pura influenza *ambientale*, e specialmente il far derivare ogni deviazione e difficoltà sessuale dalle restrizioni sociali (per cui dove crescono in clima sociale diverso, « favorevole », — come tra i primitivi della Nuova Guinea — gli adolescenti sarebbero privi di difficoltà e vivrebbero felici), è lasciarsi prender la mano da un'ipotesi « ambientalista » che interpreta semplicemente ogni fatto in funzione di un solo fattore d'influenza, nel caso l'ambiente, trascurando altri fattori, come la situazione biopsichica naturale e la *libertà*, che pure risultati di ricerche precise, non falsati da preconcetti estrascientifici, rivelano presenti e operanti nei fenomeni del comportamento giovanile.

Questa *tendenza sociologista* ci pare indebolisca gran parte della produzione psicologica americana. Lo Horrocks, pur sapendo a volte ridurre e criticare certe crudeltà behavioristiche di altri autori, non sembra sfuggire alla tentazione comune di sopravvalutare l'influenza ambientale.

L'ambiente, specie quello sociale, ha una enorme importanza nella formazione della personalità giovanile. L'averlo provato è preziosa conquista della psicologia degli ultimi trent'anni. Ma oltre il complesso ambientale (la *nurture*) agisce pure il complesso personale (la *nature*, da noi intesa come il fascio delle componenti native, fisiche e spirituali, della personalità). Il comportamento, anche dell'adolescente, è funzione — inscindibilmente, benché in proporzione variabile — della *nature* e della *nurture*.

P. G. GRASSO

FEDERAZIONE ITALIANA EX-ALLIEVI DI DON BOSCO. S. Giovanni Bosco nei ricordi e nella vita di ex-allievi (Riflessi dello spirito di D. Bosco nel mondo), Torino, 1953, pp. 475.

È un libro che aiuta a conoscere Don Bosco. Ecco in sintesi la recensione di questo interessantissimo volume. E quindi appena il caso di aggiungere poche parole per dire come in questo libro si conosca Don Bosco e che cosa esso ci riveli del Santo della gioventù.

La pedagogia moderna deve prendere atto di un fenomeno che per la sua durata ed estensione va rendendosi sempre più nitido: l'inconfondibile fisionomia degli ex-allievi di Don Bosco. Si deve dire così, e non semplicemente: ex-allievi salesiani, anche a costo di non offrire con questa dicitura una adeguata distinzione tra i giovani che furono educati personalmente dal Santo e quelli che invece lo furono dai suoi figli. Nel modo di diportarsi di questi ex-allievi non vi sono differenze. E va ben notato che non si tratta di un risultato ottenuto soltanto su una *élite*, ma di una *forma mentis*, di un modo di agire della massa, che, naturalmente, lascia ai margini le inevitabili eccezioni.

Di questo è convinto non solo ogni salesiano ed ogni ex-allievo di Don Bosco, ma lo sono anche molte altre persone che conoscono da vicino l'opera salesiana, alcune delle quali chiesero persino ed ottennero la tessera di ex-allievo onorario, per meglio esprimere la loro adesione allo spirito di questa istituzione, che si manifestò nella sua realtà oggettiva prima ancora di essere formalmente costituita. E tuttavia, anche i più anziani tra i Salesiani si troverebbero a disagio se fossero richiesti di esplicitare in che cosa consiste lo spirito, la fisionomia, degli ex-allievi di Don Bosco. Per conoscere questo spirito bisogna vederli in azione. Così come si verifica con Don Bosco. Almeno inizialmente il Santo dei giovani lo si conosce attraverso gli episodi della sua vita. Poscia, sia pure con l'aiuto dei biograf, ognuno ne compone la sintesi nella sua mente e nel suo cuore; e così tutti hanno una parola da dire su Don Bosco.

Don Bosco però è una realtà che non si conchiude col suo beato transito. Don Bosco « completo » — diremo così — comprende la sua vita e la sua opera. Orbene, gli ex-allievi non costituiscono soltanto un settore dell'opera di Don Bosco, ma sono un

modo di conoscere tutta l'opera del Santo.

A loro volta però questi ex-allievi per essere conosciuti, ossia perchè possano dire la loro parola rivelatrice della grandezza del loro Educatore, come si è detto, debbono essere visti in azione.

E quanto è dato di vedere e di godere leggendo: *San Giovanni Bosco nei ricordi e nella vita di ex-allievi*.

In queste pagine (465), come in un film, si passa da un episodio all'altro, contemplando ora commoventi manifestazioni della speciale protezione accordata da Maria SS. Ausiliatrice ai suoi ex-allievi (così, perchè in realtà ogni allievo di Don Bosco sa di essere stato portato all'Istituto da Maria Ausiliatrice), ora il mirabile adempimento di profezie e di preannunci di Don Bosco, ora insuperabili ritorni di ex-allievi ai sacramenti. Qui si vedono ex-allievi che si prendono cura degli Istituti salesiani o dei Superiori in caso di persecuzione, là ex-allievi che senza essersi mai conosciuti, si sentono subito fratelli nel nome di Don Bosco. Geniali iniziative di bene, e — s'intende — specialmente per l'opera salesiana prediletta, l'oratorio, non più festivo ma quotidiano, sacrifici, veri eroismi, cordialità, fraternità, superamento dei limiti di nazionalità. Una immagine di Don Bosco, la tessera di ex-allievo diventano il documento più sicuro per riconoscersi in tempo di guerra, il mezzo provvidenziale per impedire mali irreparabili. Tutta questa mirabile irradiazione dell'opera di Don Bosco, parla, canta, nelle pagine di questo volume che avvince il lettore con la forza di un romanzo. Ci serviamo della frase fatta, da cui non ci si libera facilmente, sentendo peraltro il dovere di dichiarare subito che l'attrattiva del libro viene dalla semplicità dell'esposizione, tanto più gradita in quanto non prerogativa di un solo autore, ma dono comune di tutti gli ex-allievi che presero la penna per narrare i loro ricordi salesiani, attratti dall'esempio di D. Giorgio Serié, iniziatore e suscitatore di queste « testimonianze » della grandezza di Don Bosco.

Epperò, ci sembra che nel raccogliere in un volume queste varie narrazioni non sarebbe stato superfluo il lavarle nell'Arno per presentarle in un italiano meno discontinuo.

Lasciando la forma e attenendoci alla sostanza, diciamo che a misura che si avanza nella lettura di questo libro, un'idea, con contorni sempre più chiari e splendenti, si afferma nella mente del lettore non ignaro della vita di Don Bosco: quella della impensabile estensione con cui Iddio ha accolto

l'umile domanda del Santo mentre celebrava la sua prima Messa: la grazia della effluvia della parola.

Anche i giovani che non hanno conosciuto Don Bosco l'ascoltano: c'è qualche parola che il Santo si riserva di dire lui ai giovani di tutti gli Istituti salesiani in tutti i tempi, parola tuttavia che sovente viene capita solo quando saranno ex-allievi. C'è una parola per la massa, e c'è una parola individuale; proprio come la paroletta all'orecchio per i privilegiati che conobbero personalmente Don Bosco, quella paroletta che destava coscienze, segnava mètte, spingeva a ideali.

Concludendo la lettura del bel volume che, come giustamente è detto quasi a sottotitolo nella copertina, presenta dei « riflessi dello spirito di Don Bosco nel mondo », si deve convenire che non è solo per esigenza del verso ma per esprimere una profezia, che il poeta canta: « Don Bosco è un canto infinito, che udranno del mondo le mille città ».

EMILIO FOGLIASSO



## Filosofia

A. DE WAELENS, *La Filosofia de Martin Heidegger*, Madrid, C.S.I.C., 1952, 2ª ed., pp. LXXIII-390. Trad. di R. Ceñal, S. J.

Si tratta della ristampa della prima traduzione spagnuola (1945), fatta sulla prima edizione del 1942. Ma tale ristampa è arricchita, oltre che da un prezioso complemento bibliografico, anche da una lunga « Nota preliminar » del traduttore, il quale dimostra una conoscenza ampia ed esatta del pensiero di Heidegger fino agli ultimi sviluppi, quali appaiono nei suoi scritti e nella tumultuosa letteratura heideggeriana. Si può, quindi, parlare di un vero aggiornamento informativo e interpretativo dell'opera sempre fondamentale del De Waelens, che è, davvero, ancora « el mejor instrumento para el conocimiento y juicio de la filosofía de Heidegger » (p. X).

P. B.



L. GIANCOLA, *Europeismo e civiltà cristiana*, Roma, Belardetti, 1953, pp. 131.

L'istanza europeistica, che sempre più impellentemente (e non solo per ragioni tattico-difensive) si impone alle vigili coscienze,

trova un convinto assertore in queste pagine del Ch.mo Autore già noto per altri pregevoli studi apparsi in questa stessa agile collana. Pur restando sul terreno della divulgazione, il Giancola illustra con precisione ed ampi riferimenti alla dottrina pontificia i concetti di civiltà cristiana, di europeismo e la loro delicata correlazione.

G. M.

A. FANFANI, *Summula sociale*, Universale « Studium », Roma, 1953, pp. 180.

Questa seconda edizione testimonia del favore con cui fu accolta l'agile Summula dell'illustre professore e statista. Come è noto, essa procede col metodo semplice, ma sempre efficace, della domanda e risposta. Chiarezza di dottrina, ampi riferimenti di testi pontifici (riportati dopo ogni risposta) rendono l'opera raccomandabile anche a chi sia già fornito di buona cultura sociale.

G. M.

G. DEL VECCHIO, *Lo Stato*, Roma, Universale « Studium », 1953, pp. 132.

Chiarezza e rigore scientifico, congiunto a notevoli capacità divulgative che rendono accessibile il lavoro anche a chi sia sprovvisto di specifiche nozioni giuridiche, raccomandano quest'operetta dell'illustre professore. Gli aspetti *logici* (« Società e Stato »; « Concetti ed elementi di Stato »), *storici* (« Origine ed evoluzione storica dello Stato »), *giuridici* (« Costituzione e funzioni dello Stato »), *filosofici* (« Il fine e l'ideale dello Stato ») della complessa questione dello Stato, non escluse le odierne aspirazioni (« Unione di Stati e Società Universale degli Stati ») ricevono sufficiente e personale illustrazione, con opportuni richiami bibliografici e riferimenti alla legislazione italiana vigente.

G. M.

L. PAGGIARO, *Problemi del nostro tempo*, Padova, Cedam, 1953, pp. 95.

Nel giro di queste brevi pagine l'A. tocca un numero assai elevato di problemi religiosi, politici, sociologici, culturali, estetici e filosofici, di grande attualità. La ricchezza

degli spunti fa rimpiangere che l'A. non si dedichi *ex professo* all'approfondimento di qualcuna delle questioni toccate: cosa che tornerebbe evidentemente di maggiore utilità per chi scrive e per chi legge.

G. M.

## Diritto

TH. M. VLAMING-L. BENDER, O. P., *Praelectiones Juris Matrimonii*, ed. IV, Brand, 1950, pp. XX-574.

Nel curare, con competenza di docente e saggezza di sacerdote, la quarta edizione dell'opera di M. Vlaming, il P. Bender, professore all'« Angelicum » di Roma, non ha inteso consegnare alla ristampa un libro lasciato intatto nella sua stesura originaria a cui siano state apportate aggiunte e modifiche condotte con molta sobrietà, ma ha voluto presentare un testo, che ancora s'impone per l'autorità dell'autore, rivestito di attualità e in cui la materia è stata del tutto rifusa, rielaborata, riordinata in una maniera così integrale da apparire un lavoro di collaborazione più che di revisione.

Una certa libertà di azione era richiesta dal fatto che la precedente edizione risale all'indomani della promulgazione del Codice di Diritto Canonico e molte lacune si erano aperte in questo periodo a colmare le quali non bastava un semplice ritocco. Nello spazio di trenta anni la scienza giuridica aveva segnato degli sviluppi notevoli che non era possibile ignorare, numerose controversie erano state sopite da responsi autorevoli e interventi opportuni delle Congregazioni romane mentre delle altre ne erano state sollevate dai canonisti alla cui soluzione bisognava portare un contributo di critica serena e di esame obiettivo. Il P. Bender rispetta e conserva la chiarezza di metodo e la solidità della dottrina già esistenti, integra le deficienze con tutti quegli elementi che servono ad aggiornare la materia, a stabilirla su un livello di attualità, a renderla intonata ai più recenti progressi, conforme alle nuove esigenze di scuola.

Il carattere che specifica il lavoro del P. Bender è la sagacità con cui individua, deduce, precisa il significato racchiuso nel termine adoperato dal Codice, imposta, discute e risolve i problemi più controversi, come, per es., la vasectomia, l'esclusione dell'uso del matrimonio, la sincerità delle cauzioni, sul cui ultimo punto però non

condividiamo la sua sentenza. Frequenti sono gli accenni con cui denuncia e demolisce alcune opinioni, colloca sul tappeto della critica diverse nozioni che tanti manuali ereditano l'uno dall'altro senza indagarne l'intima natura e fissarne il vero valore e sempre dimostra una larga perspicuità nel sapere indagare e cogliere il genuino pensiero del legislatore. Chi per motivo di studio o di consulto si accosta a questo libro prova la sensazione di compiere una lettura gradita tanto l'esposizione risulta scorrevole, senza che la mente si arresti a contraddire, se non in casi molto rari, alle sentenze difese e insegnate.

Con molta ampiezza di dettagli sono illustrati gli impedimenti di disparità di culto e di mista religione. L'insistenza è opportuna sia perchè il libro potrà essere così di efficace ausilio a coloro che lavorano in terra di missione, sia perchè il risveglio sociale dei nostri tempi, incrementando le emigrazioni, popolando le città di elementi disparati per origini razziali o credenze religiose, ha favorito matrimoni fra individui diversi nei principi della fede. I matrimoni misti sono quindi diventati frequenti e il sacerdote chiamato a regolarli alla luce delle norme canoniche deve possedere una larga prudenza congiunta a una nutrita cultura giuridica.

E per questo che il lavoro del P. Bender merita veramente di essere encomiato, segnalato e consigliato.

P. ANTONINO ABATE, O. P.



SYLVII ROMANI, *Elementa Iuris Ecclesiae Publici Fundamentalibus*, Romae, Editrix « Mater Cleri », MCMLIII, pp. XXIV-311.

Questa recente opera di Mons. Silvio Romani, come è detto espressamente dall'A. nella prefazione (p. IX), e come si può facilmente riscontrare ponendone a confronto l'indice con quello di *Propaedeutica Iuris Canonici* (uscita nel 1950), è sviluppo e integrazione di questa pubblicazione, portati a tale ampiezza per cui l'A. ha ritenuto di doverne mutare la denominazione. Nè vi sono ragioni per contraddirlo. Tuttavia, ci sembra che per capire l'indole e quindi il pregio di questo nuovo volume di Monsignor Romani sia bene rifarsi alla denominazione primitiva, giacchè anche nella nuova veste e nell'accresciuto contenuto, esso, come fu detto di *Propaedeutica*, ha

il singolare merito di offrire: a) una introduzione generale alle discipline giuridiche, b) una giusta dose di filosofia del diritto, c) le basi del diritto canonico (il cosiddetto diritto Pubblico Ecclesiastico), tutto così ben disposto per cui arrivando all'ultima pagina si hanno già dinanzi agli occhi le linee maestree di tutto il diritto canonico, e, quello che più conta, si ha in cuore una curiosità e un desiderio di andare oltre per esplorare il sistema del diritto medesimo.

Del resto, non è senza significato che quest'opera mentre nella copertina porta il titolo: *Elementa Iuris Ecclesiae Publici Fundamentalibus*, nell'interno sopprime l'aggettivo: *Publici* che unito a *Ecclesiastici* per tradizione serve a indicare la speciale scienza teologico-giuridica chiamata Diritto Pubblico Ecclesiastico. Così ridotto, il titolo: *Elementa Iuris Ecclesiae Fundamentalibus*, invita il lettore a sottolineare l'aggettivo: *Fundamentalibus*, e conseguentemente gli dice che in questo libro non s'ha da ricercare la consueta trattazione delle Istituzioni, Principi, Somme, ecc. di Diritto Pubblico Ecclesiastico, ma una esposizione di tutto ciò che è da ritenersi fondamentale sia nel Diritto Ecclesiastico, sia per la sua conoscenza scientifica.

In questa significativa omissione dell'aggettivo *Publici*, Mons. Romani è stato in certo senso preceduto dal benedettino Gregorio Zallwein nei riguardi dell'opera di GIORGIO NELLER, *Principia Iuris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad statum Germaniae accommodata*, uscita anonima nel 1746 a Francoforte (ZALLWEIN, *Principia Iuris Eccl. Univ. et Part. Germaniae*, Augustae, 1781, t. I, p. VII), il che a nostro avviso (v. « Salesianum », X, 1948, p. 236, nota 63) sta ad indicare che lo Zallwein metteva giustamente l'accento su *Principia*, chè tale è il merito del Neller, prescindendo dalla sua vacillante ortodossia; mentre i moderni giuspubblicisti ecclesiastici, abbagliati dall'aggettivo *Publici* posto accanto ad *Ecclesiastici*, non cessano di ripetere *ex auditu* che il Neller ha dato l'avvio alle pubblicazioni di Diritto Pubblico Ecclesiastico.

La nuova pubblicazione dunque di Mons. Silvio Romani è in realtà una esposizione ragionata dei fondamenti del Diritto Ecclesiastico, come d'altronde lo si ricava anche dai rispettivi titoli della parte seconda e terza: « De fundamentis Iuris », « Fundamenta Iuris Ecclesiastici ». Infatti, nella prima parte una propedeutica giuridica generale partendo dal concetto usuale di diritto, ne stabilisce la definizione, le divi-



sioni e il rapporto con la giustizia, per prospettare poscia il compito del diritto civile ed ecclesiastico.

Fissata così la nomenclatura generale, nella seconda parte sono lumeggiati i fondamenti del diritto in genere, con l'analisi della natura etico-sociale dell'uomo e delle sue attuazioni nella società perfetta naturale, specificatamente nel Diritto Statale ed Internazionale, analisi che consente di poter fissare in una visione sintetica il fondamento del diritto.

Nella parte terza, dedicata ai fondamenti del Diritto Ecclesiastico, il Ch.mo A. ha ritenuto bene di contenere in una prima sezione tutta l'orditura ormai tradizionale del Diritto Pubblico Ecclesiastico, cominciando dallo studio della natura sociale giuridica della Chiesa e della sua conseguente posizione di fronte allo Stato, per quindi passare alla descrizione degli organi costituzionali della Chiesa in genere ed in specie, il tutto chiuso da conclusioni sistematiche, in modo analogo a quanto è fatto nella seconda parte per il fondamento del diritto. Invece, nella seconda sezione di questa parte terza, con scopo informativo e formativo, per provare la saldezza di quanto è stato esposto nella prima sezione e nello stesso tempo per spingere l'allievo a studi sempre più approfonditi dei massimi problemi dell'attività giuridico-politica della Chiesa, sono affrontate le seguenti *quaestiones selectae*: De Ecclesiae genesi et natura, de socialibus Ecclesiae notis, de Ecclesiae potestate, de Ecclesiae potestate ad extra.

Se è vero che lo stile è l'uomo, chi ha letto anche solo un libro di Mons. Silvio Romani, all'apparire di una sua nuova pubblicazione, ne prevede già il tono vivace, la dizione elegante, la varietà di informazioni bibliografiche, il procedimento ciclico nell'informazione, ecc., per cui non gli riesce facile rilevare i particolari pregi che possono caratterizzare una nuova opera del Ch.mo Autore.

Perciò non ci resterebbe che auspicare la conoscenza e la diffusione dell'opera. Senonchè, appunto perchè la stimiamo — diremmo anzi che l'amiamo, non potendo non convergere verso di essa l'affetto di ex-allievo che ci lega al Ch.mo A. — ci permettiamo di esprimere qualche rilievo, suggerito peraltro da un criterio personale circa determinate questioni. Per esempio, ci sembra che la nozione di società perfetta che compare a pagg. 17, 13, 35, e nei riguardi della Chiesa a pagg. 202-206., sia introdotta troppo *in vacuo*. È la consuetudine;

ma appunto per questo avremmo visto volentieri — ma forse questo sa di presunzione — che il Ch.mo A. avesse preso in considerazione quanto in proposito abbiamo espresso nei nostri saggi sul Diritto Pubblico Ecclesiastico, tanto più perchè per es. a pag. 27, tra le pubblicazioni consigliate, in prima fila ne troviamo una che solo molto *ex obliquo* interessa la materia ivi trattata.

Così ancora, non ci sembra opportuno accumulare la Chiesa con le altre società religiose (pag. 51) per dire semplicemente che essa « *ceteris religiosis (societatibus) quibuslibet praecedat una, eaque una est in suo genere suprema* ».

Parimenti, sebbene l'A. possa contare su quanto ha esposto prima circa la verità e legittimità, della Chiesa, ci appare troppo ottimista circa l'attuale atteggiamento degli Stati riguardo alla Religione cristiana e alla Chiesa cattolica, quando come presupposto delle relazioni degli Stati con la Chiesa mette questa semplice dichiarazione: « *neque dari hodie veram (religionem) nisi christianam, idest catholicam, cordati viri facile concedunt* » (pag. 133). Ne è passata dell'acqua sotto il ponte da quando è sorto il Diritto Pubblico Ecclesiastico! ed oggi anche per quanto riguarda gli Stati a popolazione cattolica occorre affrontare il problema giuridico della accettazione delle verità rivelate, anzi quello della infondatezza del laicismo dello Stato! Ma forse anche questa osservazione dipende dalla nostra intima convinzione dell'indole apologetica del Diritto Pubblico Ecclesiastico che acutizza le nostre esigenze circa l'impostazione di certi suoi problemi.

Sceverando quindi gli apprezzamenti personali da quelli oggettivi di questa pubblicazione di Mons. Silvio Romani, non ci resta che sottoscrivere quanto è sinteticamente espresso nella fascetta pubblicitaria del libro: « *Analisi integrale, serena, acuta, sistematica della realtà sociale — umana, politica, giuridica — contemporanea* ».

EMILIO FOGLIASSO



SOTILLO LAURENTIUS, S. J., *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, editio altera ab Auctore recognita, retractata et aucta, Ed. « *Sal terrae* », Santander, 1951, pagine 367.

Quamvis nuntium alterius editionis huius operis comitetur formula: « *ab. Auctore recognita, retractata et aucta* », Auctor ipse,

nimia forsan ductus humilitate, istiusmodi formulae sensum aperit lectorem monendo in hac nova editione « paucissima mutata, aliqua quidem addita, nonnulla autem habitis prae oculis nostri temporis periculis, novissimisque iurium Ecclesiae impugnationibus, accuratius retractata » fuisse. Quandoquidem, et auctus paginarum numerus et quod nonnullae paragraphi (126, 139, 206, 212, 213, 224) bis, ter quaterve numeratae fuerint, luculenter probant opus istud revera auctum fuisse.

Magis autem Cl. mo A. gratulamur quod in hac nova conficienda editione non modo novissimis iurium Ecclesiae impugnationibus occurrere studuerit, sed et quod istud sui laboris criterium aperte declaraverit; siquidem hac declaratione implicite saltem confirmatum invenimus quod iteratis studiis (quorum vero, ut et A. Sanchez y Sanchez animadvertit in « Revista Española de Derecho Canónico », VIII, 1953, p. 664, nulum P. Sotillo recenset, sed nec propriae elucubrationis — nondum absolutae! —: *Fijación del concepto del Derecho Público Eclesiástico*, ullam facit memoriam) probare conati sumus circa genuinam indolem Iuris Publici Ecclesiastici, peculiaris nempe scientiae in qua inveniunda sunt, ut verbis utamur S. P. Leonis XIII, « prompta ac parata arma ad defendendam quam vident (Catholici homines) ubique in discrimen adductam, libertatem dignitatemque Ecclesiae » (*Leonis XIII Acta*, vol. XXI, p. 141).

Pro certo tamen habemus si istiusmodi criterium apologeticum (quod quidem bene distinguitur a criterio quod obtinet in Theologia Fundamentali!) in ipsum obiectum formale transierit Iuris Publici Ecclesiastici, totam structuram istius aliorumque compendiorum Iuris Publici Ecclesiastici magis magisque solidiorem fieri, susceptamque iurium Ecclesiae defensionem tutiorem evasuram, quippe quae non una traditionali ratione perficeretur quae fere confunditur cum ratione quae adhibetur in Theologia Fundamentali, sed iis sane argumentationibus quas nec Status qui christianam revelationem publice haud considerant, respuere possint.

Verumtamen cum ista nostra consideratio non afficiat hanc alteram editionem operis Cl. mi P. Sotillo qua talem, consequenter a criticis animadversionibus abstinemus quae ex hac fundamentali « praemissa » prono alveo fluunt; atque libenti animo haud parvam praestantiam agnoscimus quam opus, praesertim hac altera editione, quoad nonnulla capita seu definitas quaestiones Iuris Publici Ecclesiastici, super caetera eiusdem generis opera certo obtinet.

Dum autem Deo ex animo gratias agimus ob vere mirabile concordatum nuperrime initum inter S. Sedem et Hispaniam, ex corde ominamur ut Cl. mus Auctor ex hoc patrio ac internazionali documento in exaranda proxima editione sui operis sat multa depromere velit argumenta ad defendenda iura Ecclesiae, v. gr. in primis explicitam agnitionem naturae societatis perfectae quae competit Ecclesiae (art. 2, 1); consequenter, alia quae nunc extant argumenta in n° 118 (p. 82-83) A. transferat vel ad probandam personalitatem iuridicam Sanctae Sedis, vel ad illustrandas varias agnitiones conditionis iuridicae Ecclesiae elicita a Statibus; quippe quod character societatis perfectae Ecclesiae, ex hodiernis concordatis, nunc primum omnium, hispanicum tantum explicite agnoscit.

AEMILIUS FOGLIASSO



*Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo XXI-XXII, pp. 1445, Madrid, 1951-1952; tomo XXIII, pp. 832, Madrid, 1953 (Studi in onore di D. Eduardo de Hinojosa).

Questi due grossi volumi pubblicati a cura dell'Istituto Nacional de Estudios Jurídicos sono una prova palese della volontà e dell'efficacia di lavoro nel campo delle ricerche positive della storia del diritto in quella nazione. Di un sì ricco incremento recente buona parte del merito spetta senza dubbio allo studioso di cui, col vol. XXIII, si celebra il primo centenario della nascita (1852): D. E. de Hinojosa che viene riconosciuto quale capo-scuola che ispira e orienta ancor oggi gli studi e le ricerche storico-giuridiche.

Non è possibile dare nello spazio qui acconsentito una idea dettagliata ed esauriente del contenuto dei tre tomi. Ci limitiamo perciò a segnalarne le grandi linee e a sottolineare qualche contributo particolarmente interessante per il suo valore generale o per il diritto canonico.

Il t. XXI-XXII — che ha le consuete rubriche di « Studi », « Documenti », « Miscelanea », « Bibliografia », « Varia » — riprende con un lungo studio dalla penna di J. MANZANO MANZANO la discussione sull'acquisto delle Indie per i Re cattolici e la loro incorporazione nei Regni di Castiglia, la quale, secondo la posizione dell'autore, si è realizzata in tre tempi: incorporazione parziale dopo la morte della Regina Isabella la Cattolica (1504), totale temporanea

tra il 27 giugno e il 25 settembre del 1506, totale definitiva dopo la morte del Re Ferdinando il Cattolico (1516). Un secondo studio, di L. SÁNCHEZ BELDA, è dedicato alla Cancelleria di Castiglia sotto il regno di Sancho IV (1284-1295). Un terzo, di J. GARCIA GONZÁLEZ, si addentra nella « Maneria », ossia nei diritti di riversione e di successioni speciali della Spagna (Léon e Castiglia) durante il Medio Evo. P. FUENTESECA DIAZ porta un contributo alla discussione sul *ius postliminii*. Lo stesso Segretario Generale dell'Istituto, A. GARCIA GALLO, ci dà tre ricerche nutrite: la prima sullo sviluppo del *Libro delle Leggi* di ALFONSO IL SAVIO a partire dall'« Especulo » fino alla triplice redazione di « Las Partidas », il corpo delle leggi più famoso e caratteristico della Spagna. La seconda sulla *Nuova compilazione delle leggi delle Indie* di SOLÓRZANO PEREIRA (sec. XVII). La terza sulla legge come fonte di diritto nelle Indie nel sec. XVI.

Sotto la rubrica « Documenti per la storia del Diritto spagnolo » viene edito, con una breve introduzione, a cura di J. CERDÁ RUIZ-FUNES l'Apparato di glosse al *Fuero reale* di Castiglia, scritto dal Vescovo di Plasencia, Vincenzo Arias de Balboa, nel secolo XIV (pp. 731-1141). E. SÁEZ pubblica alcune disposizioni municipali del Consiglio di Santa Maria del Olmo, Zarzosa, Corral de Yuso e Villarejo de la Serna in provincia di Segovia (1516). Lo stesso A. Garcia Gallo il Memoriale di Diego de Zorilla contenente le riferenze alla propria collezione delle leggi delle Indie (1609).

Tra i contributi che figurano sotto la rubrica « Miscelánea » sono da segnalare la esposizione che R. GIBERT fa del diritto medioevale de la « Novenera » ossia di un distretto giuridico particolare nell'antico regno di Navarra e quella di A. DOMÍNGUEZ ORTIZ sulla disuguaglianza tributaria nella Castiglia durante il secolo XVII.

Al volume commemorativo in onore del centenario della nascita di E. de Hinojosa ha collaborato un gran numero di studiosi, nella massima parte spagnoli. Notevole è soprattutto il discorso pronunciato da A. Garcia Gallo in occasione della celebrazione tenuta nell'Istituto Nazionale degli Studi Giuridici il 25 novembre 1952. Lo svolgimento del tema: « Storia, Diritto, e Storia del Diritto » vuol essere anzi tutto una magnifica valutazione della personalità e dell'opera scientifica di Eduardo de Hinojosa quale maestro e capo-scuola (il sottotitolo è precisamente: Considerazioni attorno la scuola di Hinojosa). L'esposizione del prof.

Garcia Gallo acquista però un'importanza superiore inquantochè con essa uno dei più qualificati esponenti viventi della Storia del Diritto nella Spagna ci fa conoscere il suo pensiero su un problema che dovunque nel campo della scienza storica e giuridica di oggi viene sentito non solo subcoscientemente, ma anche discusso assai vivamente come ci mostra, p. es., il libro di un maestro purtroppo prematuramente scomparso: H. MITTEIS, *Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte*, Weimar, 1947. Dopo aver parlato della formazione della scuola dell'Hinojosa, della Storia del Diritto, concepita come scienza storica, e della crisi della Storia del Diritto, espone il proprio pensiero il quale rivendica alla Storia del Diritto un proprio posto nel quadro delle discipline giuridiche: questo proprio posto esige anzi tutta la sua autonomia di fronte alla scienza storica generale, autonomia che trova la sua ragion d'essere nella differenza che esiste tra la storicità del Diritto e quella degli altri atti e fatti umani e fenomeni della cultura. Questa differenza è data dalla « continuità » dei fenomeni e delle norme giuridiche, la quale egli preferisce chiamare « persistencia » del Diritto. Questa posizione esige inoltre l'autonomia anche di fronte alle altre discipline giuridiche: la Storia del Diritto non deve essere una ancella della dommatica, non solo strumento di interpretazione del diritto vigente e meno ancora il riflesso storico, anacronistico, di questo; la Storia del Diritto è la scienza che ci manifesta lo sviluppo delle norme giuridiche nella loro viva realtà, verità, integralità storica indipendentemente da qualsiasi sistema logicamente costruito. Ciò non vuol dire che l'esposizione non possa e non debba seguire determinati quadri di un piano sistematico. La ricerca, finalmente, in questo campo autonomo deve essere basata sul metodo giuridico sin dall'inizio, senza lasciar da parte, evidentemente, le norme proprie di indagini di altre scienze per tutti quei lati e dati che sono puramente ed esclusivamente giuridici, e che devono servire di presupposti materiali al giurista. In una parola, lo storico del diritto deve impostare ricerca, elaborazione ed esposizione guidato da una concezione e orientazione genuinamente giuridica.

Sulla persona di E. de Hinojosa stessa scrivono R. LEVENE il quale espone il pensiero del maestro sulla storia delle idee politiche e giuridiche nel Diritto spagnolo e il loro riflesso nel Diritto delle Indie; e J. E. MARTÍNEZ FERRANDO che documenta il merito del medesimo per l'Archi-

vio della Corona d'Aragona e la sua definitiva sistemazione a Barcellona.

I numerosi altri contributi toccano vari campi della Storia del Diritto. Il numero maggiore riguarda gli istituti del Diritto spagnolo sia generale sia particolare, pubblico e privato. J. BENEYTO diserta sugli sviluppi che ha avuto la Magistratura moderna nella Spagna del Medio Evo; J. ORLANDIS sul pegno, privato e giudiziale, per costringere l'altra parte a comparire in giudizio, nel diritto particolare della famiglia Cuenca-Teruel. J. TORRES FONTES studia il Consiglio di Murcia sotto il regno di Alfonso XI, all'inizio del sec. XIV. J. BONET CORREA esamina la storia del « foro » dal sec. XV fino ad oggi (ossia del fondo privilegiato che si lasciava ai vassalli con certi obblighi) nella località di Fontes del « Estado de Villacid ». R. PRIETO BANCES illustra il significato del termine « amigo » nel « fuero » di Oviedo. M. GUAL CAMARENA l'associazione privata, approvata nel 1445, con la quale i padroni rivendicavano a sé la punizione degli schiavi sottraendoli così alla giurisdizione dello Stato per non perdere la mano d'opera dei medesimi in caso di condanna pubblica; segue l'edizione del rispettivo privilegio regio. G. CÉPEDES DEL CASTILLO segue le vicende della riorganizzazione dei beni del Vice-Re nel Perù (sec. XVIII). J. M. FONT RUS dà l'edizione dello Statuto di Tárrega, approvato da Giacomo I di Aragona nel 1242, con lo studio introduttorio sulle consuetudini di questa antica città della provincia di Lérida. A. M. GUILARTE ZAPATERO offre lo studio e l'edizione di un progetto per la compilazione delle leggi della Castiglia nel sec. XVI. F. SEVILLANO COLOM presenta la figura del « Mustacaf », funzionario municipale, come esisteva a Barcellona, a Mallorca e a Valencia. F. MATEU LLOPIS studia le clausole penali pecuniarie in una collezione di documenti di León-Castiglia dei secoli X-XIII. A. ERA richiama una dimenticata riunione straordinaria del Parlamento Sardo dell'anno 1495. J. GARCIA GONZÁLEZ sviluppa gli effetti giuridici del mancato adempimento della promessa di matrimonio nella storia del Diritto spagnolo dal periodo romano fino ad oggi. R. GIBERT studia l'istituto della « complantatio » nel Diritto spagnolo medievale e G. BRAGA DA CRUZ la successione *ab intestato* della parentela in linea discendente, ascendente, collaterale nel Codice Euriciano. Il Dr. v. WEBER descrive a sua volta l'influsso della letteratura giuridica sul diritto penale comune tedesco.

Del diritto canonico trattano direttamente tre lavori: I. MARTIN presenta un Memoriale del Vescovo di Cartagena, Luis Belluga y Moncada, indirizzato al re Filippo V, nel 1709, che può considerarsi una specie di trattato di diritto pubblico ecclesiastico, un riassunto di teologia e di storia, un indice di tutte le realizzazioni regaliste in Spagna dal tempo dei Visigoti fino al nominato Filippo V e uno specchio di saggezza di governo; quest'ultimo lato viene analizzato più diffusamente dall'autore. Un secondo lavoro, uscito dalla penna di J. M. GARGANTA, O. P., esamina l'attività riformatoria di Clemente VII nel campo degli Ordini mendicanti. Risulta che questo Papa, giudicato generalmente nel complesso della sua attività negativamente, ha non pochi meriti per il ristabilimento della disciplina religiosa genuina: ordinamento giuridico della vita religiosa del tempo, tentativi di riforma precedenti, i Brevi del Papa riguardanti la povertà, la vita comune, ufficio e autorità dei superiori, la lotta contro gli ostacoli principali della Riforma sono esposti nelle linee generali cosicché si possono vedere chiaramente i criteri giuridici di Clemente VII nella riforma degli Ordini mendicanti. J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO espone le linee generali dell'influsso del Diritto canonico sullo sviluppo del Diritto processuale spagnolo.

Anche studi di Diritto romano hanno contribuito alla « Miscellanea »: J. SANTA CRUZ TEJEIRO esamina il racconto di Tito Livio e il *Senatus-Consultum* sui Baccanali. ALVARO D'ORS la storia del termine *titulus* nel suo significato genuino non univoco. P. FUENTESECA infine tratta del diritto contrattuale nella giurisprudenza romana.

Delle fonti formali di diritto e delle loro edizioni si occupano direttamente: A. MUÑOZ OREJÓN, il quale riferisce sulle edizioni già fatte e su quelle progettate di leggi concernenti i possedimenti spagnoli d'oltremare, e J. CERDÁ, il quale pubblica delle « Avvertenze » di un anonimo, compilate nel primo quarto del sec. XVIII, coll'intenzione di servire ai compilatori di una collezione da farsi delle leggi di Castiglia.

Una interessante informazione sugli autori e le opere di Diritto civile e canonico ci dà l'inventario della biblioteca di un certo Diez Velazquez-Uzquiano dell'anno 1656, pubblicato con una introduzione da F. CAUTERA Y BURGOS.

Contributi piuttosto storici offrono F. ELIAS DE TEJADA che presenta i due primi filosofi spagnoli di storia: Orosio e Draconzio. P. LONGÁS BARTIBAS il quale de-



scrive la incoronazione liturgica del Re nella Spagna del Medio Evo secondo il cerimoniale romano. A. DE LA TORRE pubblica l'atto di Stato del 1481 col quale Isabella la Cattolica viene costituita, dal consorte Ferdinando, coregente della corona di Aragona. A. MARONGIU svolge invece un tema di storia medievale generale: un momento tipico della monarchia medievale: il Re Giudice, ossia il tipo dell'organizzazione politica che si basa sull'ideale della giustizia la quale si realizza con lo strumento del potere giudiziario e che vede nel Re il giudice, il soggetto attivo della *giurisdizione* in senso originale proprio; mentre si inizia poi il periodo della *plenitudo potestatis*, della monarchia assoluta, che pone l'accento sul potere legislativo.

Due contributi infine presentano ricerche sulla storia del Diritto particolare extra-spagnolo: P. OURLIAC segue la storia del diritto consuetudinario nella Francia sud-occidentale e A. LIEBESKIND RIVINUS studia l'influsso dell'assolutismo statale sul diritto costituzionale democratico dei Cantoni svizzeri nel sec. XVII e XVIII come lo si può constatare nel Consiglio del popolo e nei magistrati.

Questa imponente serie di studi, mentre è testimonianza viva della stima verso il grande maestro Eduardo de Hinojosa, documenta anche il frutto della sua opera di storico di diritto e diventa stimolo per studi e ricerche sempre più estese ed approfondite in questo immenso e proficuo campo del sapere umano. Dobbiamo essere profondamente grati all'Istituto Nacional de Estudios Juridicos ed ai suoi solerti ed illustri dirigenti per queste vigorose realizzazioni.

A. M. STICKLER



P. BONAVENTURA A MEHR, O. F. M. CAP., *Auxilium scriptorum; praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur*, Romae, Officium Libri Cattolici, 1953, 57 pp., 24 cm.; L. 600.

Auctor « Auxilio » suo non solum docet, quomodo sic dicta pars « technica » manuscripti alicuius operis, typis mandandi, adornanda sit; verum etiam, quomodo alii aspectus externi ipsius apparatus laboris scientifici parari debeant. Accurate, practice, concrete minima quoque exponit et describit de manuscripti materia, forma, scriptione;

de orthographia latina et interpunctione; de divisione syllabarum in linguis scientificis principalioribus facienda; de editione textuum; de allegationibus, annotationibus, citationibus; de siglis et abbreviationibus; de indicibus personarum, locorum, rerum; de plagulis emendandis. In fine addit seriem siglorum ordinum et institutorum religionum et seriem abbreviationum praecipuarum collectionum et commentariorum periodicorum.

Libellus procul dubio praesertim tironibus thesim parantibus necnon iuvenibus scriptoribus, qui partem formalem artis scribendi nondum satis callent, subsidium desideratissimum atque utilissimum praebet, quippe cum tractatus et libri methodologiae scientificae hanc partem generatim nimis obiter tangant, cum principia theoretica et abstracta magis quam applicationes concretas et practicas curent, parum complete absolvant. Quapropter omnes gratissimo animo hoc « Auxilium » practicum accipient eoque utentur, quod enixe commendandum est.

Verum, quia praesertim iuvenes primis vicibus manuscripta parantes ad hunc librum recurrent, auctori cl.mo, de maiore perfectione et uniformitate futura huiusmodi operum sine dubio optime merito, cum laudibus gratulationibusque quasdam observationes suppeditare fas sit, quibus in secunda editione paranda, pro suo iudicio, uti possit.

« Auxilium » praebet « praecepta » et « consilia »; non satis tamen apparet quando, in concreto, de illis aut de his agatur. Multa sunt hodie, quae in materia subiecta praecepta vel fere praecepta sunt ex lege grammaticae, ex lege artis typographicae, ex usu inveterato, ex necessitate certitudinis et claritatis necnon minoris dispendii pecuniae et temporis aliisque ex rationibus. Nihilominus hodie quoque suprema adhuc prostat norma, quod scl. forma externa medium tantum est, non finis; qui finis omnibus mediis assequi potest, dummodo sufficienti certitudini et claritati consulatur. Ideoque libertas singulorum auctorum non nimis coarctanda est in iis omnibus, qui substantiam non tangunt nec uniformitati in uno eodemque opere praeiudicant; in diversis operibus uniformitas in rebus mere formalibus neque necessaria neque semper utilis est. Proinde iuvenes iuvabit scire quae praecepta quaeque consilia tantum sunt.

Hoc valet e. gr. de toto n. 142, in quo abbreviationes collectionum et ephemeridum exhibentur: exempla tantum sunt et aliquando neque usui communiori hodierno neque signis publicis ipsarum ephemeridum respondent. V. gr.: CpR. = Commentarium



pro Religiosis et Miss.; RHE = Revue d'Histoire Ecclesiastique; ZRG Kan. Abt. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung; SB = Sitzungsberichte, etc. (desunt hoc in loco SB Academiae Vindobonensis, quibus iam per plus quam 100 annos inquisitiones maximi valoris scientifici publici iuris fiunt); nulla apparet ratio, quare e. gr. in indice rerum plures numeri ab invicem puncto, *non commate*, separari debeant (n. 124); plura e. gr. quoad spatium inter signa et verba interponendum inutiliter auctoribus observanda commendantur, quia in eis typographi non manuscripta sed leges proprias artis typographicae sequi solent. Saepe tandem ab Ephemeridibus ipsis leges speciales, pro uniformitate obtinenda, omnibus collaboratoribus imponuntur, non semel differentes a modo scribendi aliorum.

Quaedam alia suggerenda placent; *Explícite* notandum esse putamus — quia, proh dolor!, saepe nec ab auctoribus iam probatis sufficienter observatur — in citationibus ephemeridum ambo: *et annus ephemeridis ipsius (Annata) et annus civilis respondens (Anno) indicandi sunt propter rationes intrinsecas et extrinsecas.* — Quibusdam in locis, pro tironibus, exempla desiderantur e. gr. in nn. 113, 115, 140. — Quaedam minus accurate adducuntur: e. gr. in citationibus Codd. mss. Bibl. Vaticanae (n. 105) non sufficit signum: Cod. lat., quia plures sunt series (fondi) Codd. latinorum; oportet notetur: Bibl. Vat. Cod. ms. Vat. lat. x vel Plat. lat. y vel Reg., Barb., Borgh. etc. — Signum l., ll. non solum «librum», «libros» indicat sed etiam, hodie quoque, «legem», «leges» dicere potest; — c., cc. non solum «capitulum (caput)», «capitula (capita)» sed etiam «canon», «canones», quod ceterum auctor ipse in citatione Decreti Gratiani implicite edicit (n. 104). — In citationibus Corporis I. C. iuxta varios modos ille desideratur, qui magis logicus est i. e. a maiore ad minus in omnibus (canones et capitula post omnes alias indicationes), ideoque magis commendabilis eo magis quod in citationibus Corporis Iuris Civilis iam obtinuit. — Multum, absque dubio, iuverit notare series citationum singularum Corporis Iuris Civilis partium, quippe cum saepe in operibus, quae lingua latina vulgari solent, occurrant; multo magis series abbreviationum et specimina citationum operum classicorum et fontium latinorum necnon subsidiorum principaliorum (eodem modo quo factum est pro S. Scriptura, n. 82, pro Corpore I. C., n. 104, pro aliquibus tantum collectionibus, n. 107), quae com-

munitur hisce in dissertationibus adhibenda sunt e. gr. collectiones Conciliorum, Actorum RR. Pontificum (vox «Bullarium Romanum» non est univoca), Actorum Curiae Romanae; Jaffé, Potthast, etc.; Summa S. Thomae Aquinatis (citatio singularum partium), etc., etc.

Hae observationes et suffragia nullo modo valorem libelli, maxima cura exarati, minuire valent sed ad id tantum tendunt, ut omni ex parte perficiatur et ad uniformitatem externam operum, praesertim in essentialibus atque necessariis, quam maxime conducatur.

A. M. STICKLER



UMBERTO POTOTSCHNIC, *Le Regole della Magnifica Comunità Cadorina*. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Saggi e Ricerche Nuova Serie, vol. VI, Milano, «Vita e Pensiero», 1953, pp. IX-151, 22 cm.; L. 850.

Questo volume, presentato dal Prof. F. Rovelli, ci dà una idea chiara di un istituto giuridico, che, a prima vista, potrebbe sembrare di puro interesse storico, mentre si rivela non solo di vitalità attuale ma anche di attualità giuridica. Difatti, l'autore, accontentandosi di un semplice cenno storico sulle origini delle «Regole» del Cadore — vale a dire di antichi consorzi famigliari che hanno in proprietà pascoli e boschi di cui godono un ben determinato usufrutto i membri associati, i «Regolieri», e che sono destinati inoltre al soddisfacimento di pubblici servizi e ad opere di utilità generale — si addentra subito, dopo aver constatata l'erezione a persone giuridiche con D. L. del 3-5-1948, nella disamina della natura giuridica di queste corporazioni. La «Regola» risulta essere «una particolare figura giuridica che sarebbe l'ente privato di interesse pubblico, chiaramente distinta dall'altra figura, comunemente accolta, dell'ente privato incaricato di pubbliche funzioni o di un servizio pubblico».

Nei capitoli seguenti si esaminano la vigente disciplina giuridica dei beni silvo-pastorali delle «Regole» (proprietà, condizione giuridica, destinazione, norme per la gestione tecnica e amministrativa), i diritti di godimento sui beni (titolarità, natura giuridica), i rapporti tra le «Regole» stesse e gli usi civici.

Non si può non essere grati all'autore ed alla casa editrice per questo studio interes-

sante che illustra in concreto una vitalità giuridica quanto mai moderna che allarga, secondo i dettami delle esigenze attuali, e modifica schemi predisposti, sviluppando nell'ordinamento giuridico vigente le persone giuridiche private con attività di interesse pubblico sociale; e ciò con una creazione nuova, ma nella struttura vetusta e robusta della « Regola Cadonina ».

A. M. STICKLER



CARLO CANTONE, *Il concetto filosofico di Diritto in Giambattista Vico*, Mazara, Soc. Editrice Sicil., 1952, pp. 272; L. 850.

Questo studio sul pensiero giuridico vichiano viene ad allinearsi a quell'opera di revisione dell'interpretazione idealistica, che iniziata dal compianto P. Chiocchetti nel 1935, è stata perseguita con serietà d'intenti da Franco Amerio, da Carlo Cappello, ecc. Infatti, se da una parte Benvenuto Donati (che già sin dal 1936 aveva illustrato in un suo denso volume le idee giuridiche vichiane), aveva lasciato notevoli tracce di una visione immanentistica del mondo del diritto di G. B. Vico, dall'altra parte, sotto la spinta di un generale ripensamento, urgeva riesaminarne e precisarne il significato autentico nella complessa sfera del diritto.

Carlo Cantone non si è perciò trovato da solo in questa impresa; sicché anche nei punti più discussi, come ad es.: il metodo filosofico di Vico nella filosofia del diritto, diritto naturale e diritto positivo, individuo e stato, egli sa orientarsi quasi sempre con sicurezza verso le soluzioni che per una ovvia esegesi o per una loro logica ambientazione dottrinale in relazione alla compagine del sistema, risultano obiettivamente ineluttabili. Anzi, contro il comune metodo storiografico che pretende di fissare la filosofia vichiana in termini di puro risultato storico-ambientale, il Cantone, nel capitolo conclusivo dimostra con argomentazioni stringenti che Vico fu per stile e levatura intellettuale un ribelle, rispetto all'andazzo dottrinale dei tempi e della sua Napoli, che si patulava di cartesianesimo e spinozismo in metafisica, e giusnaturalismo in filosofia giuridica. (Vico dice di sé di trovarsi « forestiero nella sua patria »: *Autobiografia*, 20).

Il Vico che si erge da queste pagine non è certo un servo dei tempi: nè servo del passato: di qui la sua originalità, pur

nella scia della tradizione classica e cristiana; nè servo del futuro: di qui l'angusta e unilaterale interpretazione dell'Idealismo, che ne fa il precursore di moda dell'Idealismo stesso.

Non si tratta già di un pensatore tributario del suo tempo; si tratta di un Vico eterno.

Infatti, acquisizioni perenni sono: a) la concezione del carattere organico e unitario della giustizia, pur nelle sue funzioni di giustizia distributiva, legale, commutativa; b) il carattere strettamente filosofico e non teologico, come taluno oggi ritiene, dello studio della Provvidenza nella problematica giuridica; c) la necessaria armonia e convergenza del Diritto con la Morale (che il Cantone difende contro Benedetto Croce, a p. 210) e la armonia dell'autorità con la libertà; afferma infatti l'Autore: « Non ha senso pertanto... la pretesa antinomia tra autorità e libertà: l'autorità... è l'inveramento, l'autenticazione della libertà dei singoli » (p. 151); d) i rapporti tra individuo e stato non sono dominati da cesure o fratture; dice l'Autore: « ...c'è relazione e ordinazione vicendevole, tanto che l'uno non potrebbe essere senza l'altro » (p. 158); e) la tesi della politicità nella definizione del diritto viene sostenuta dal Cantone con un vigore dialettico notevole: secondo Vico non vi è sostanziale differenza tra stato e nazione, tra politicità e socialità. Il diritto perfetto è quello della società-stato, e perciò esso si definisce come « statuale » o « politico » (p. 161 segg.); f) un contributo che l'Autore ritiene di primissimo ordine è il metodo storico-metafisico: in cui la natura umana non è vista nè solo astrattamente nè soltanto concretamente. La natura umana non è « fatto » — afferma energicamente il Cantone con Biavaschi contro Del Vecchio —, ma è valore: non è « fatto », perchè altrimenti si dovrebbe assumere come pura animalità diveniente, come pensavano Hobbes e i giusnaturalisti; non come astrazione, poichè l'uomo è storia anzitutto. L'originalità di questo metodo filosofico nasce appunto dal concetto del diritto stesso, che mentre pone il filosofo a contatto con la storia e con la scienza del diritto, lo spinge alla ricerca del valore metafisico entro i solchi della storia: della vera storia, scandita secondo l'insegnamento cristiano (Adamo, il popolo ebreo, Rivelazione cristiana) e non nei miti e nei sogni delle filosofie laiche di Hobbes, Grozio, Pufendorf, che eliminando Dio dalla scena della storia, depressero di conseguenza il valore metafisico della natura umana.

Solo da questi cenni risulta come il Cantone abbia saputo presentarci in Vico un autentico filosofo del diritto e non un mero fenomenologo, come pensa il Capograssi. Così, il posto che questo lavoro si conquista nella recente storiografia vichiana è davvero considerevole. A parte talune incertezze stilistiche e alcune riserve, come ad es. la non convincente teoria dei tre compiti della filosofia giuridica: compito logico, deontologico e logico; la stentata tesi della distinzione tra morale e diritto: si ripete la espressione metaforica vichiana che il diritto si distingue dalla morale « come gemma da fronda = espressione che non ci sembra avere la portata di una dimostrazione —; alcune ingiustificate preoccupazioni polemiche (pag. 189); tuttavia noi vi troviamo sicurezza di fonti, dominio della materia e notevole vigore argomentativo.

DARIO COMPOSTA



GIOVANNI AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del Diritto*, Giuffrè, Milano, 1953, pp. 234, L. 1200.

Sotto l'unico profilo del problema metodologico della filosofia giuridica, Giovanni Ambrosetti, noto e coraggioso investigatore dei problemi storici e teoretici del Diritto, ordisce in una tela unica tutti i complessi temi della filosofia del Diritto.

Il lavoro è diviso in tre parti: I) Una premessa storico-dottrinale a guisa di introduzione. II) Una trattazione dell'ordine storico come vita del Diritto. III) Indagine sul valore dell'ordine ontologico come giustificazione definitiva del Diritto.

Nell'introduzione (pp. 1-97) l'A. presenta il ricorrente dissidio attraverso la storia della filosofia del diritto nella problematica della esperienza immediata, appalesandosi nel bivalente aspetto di universalità e di particolarità. L'alternativa: fatto e valore, astratto e concreto, si è sempre tradotta, nelle elaborazioni dottrinali, in termini di frattura; frattura, che si poneva come premessa per una finale negazione di uno dei due termini. Il Razionalismo e lo Storicismo, nella pretesa di risolvere l'apparente antinomia di tale esperienza, hanno infatti assimilato l'un termine nell'altro o nella esclusiva posizione del fatto (Storicismo), o nell'assorbimento del fatto nell'*a priori* della categoria Logica. È la tragedia che dilacera il pensiero moderno

da Kant fino ai nostri giorni. Una attenta meditazione anche sulla recente storiografia italiana, che accoglie in sé i due motivi opposti o di grezza storicità (positivismo), o di accentuato razionalismo (neo-kantismo e storicismo assoluto), induce a credere che l'alternativa non solo sia inane per la soluzione del problema, ma acutizzi il dissidio.

L'A. non vede nemmeno una possibilità di uscita nelle attuali tendenze personalistiche di Opocher, nè in quelle neo-positivistiche di Bobbio, ma piuttosto nella significativa prospettiva, iniziata coraggiosamente da Capograssi, secondo il quale le esigenze apparentemente opposte della Storia e del pensiero, della concretezza e della universalità, (vive e operanti nell'unità dell'esperienza), emergono dalla realtà come elementi complementari e irriducibili di un unico plesso ontologico.

Si impone così una rinnovata metodologia filosofica e più precisamente una « Gnoseologia » che si accosti al fenomeno giuridico nella bivalenza di Storia-pensiero, in un significato « nuovo, pieno, elementare, e non dottrinale » (p. 47) come mediazione tra pensiero e Storia con un rinnovamento e ricupero della filosofia perenne che riconquistata da Vico, è stata smarrita dai vari Razionalismi (Giusnaturalismo, Hegelismo, Marxismo) e che è forse il termine insospettato del complesso itinerario delle varie filosofie contemporanee (Bergson, Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, ecc.).

Tale Gnoseologia non vuole costituirsi solo come pura fenomenologia, ma come metodo strettamente filosofico: non pura descrizione, ma analisi del fenomeno giuridico. In una parola, la vera Gnoseologia deve avvicinarsi all'esperienza non solo come scienza ma anche come metafisica. Di qui la continuità tra scienza e filosofia giuridica, le une come mediatrici e classificatrici del reale, l'altra come giustificazione ultima della medesima esperienza. Tale metodo, che per confessione dell'A. si potrebbe appellare « neo-giusnaturalismo », troverebbe sostenitori e antesignani non solo in nomi come Battaglia, Maritain, Cabral de Moncada, Niehbur, ma anche una recentissima schiera di filosofi giuristi della nuova Germania (Rommen, Radbruch, Von Hippel, Coing, ecc.).

Applicando questo metodo al plesso giuridico dell'esperienza immediata, il procedimento gnoseologico della ragione scopre due ordini: uno esteriore, e l'altro interiore e quasi nascosto sotto la corteccia

massiccia e grezza della medesima esperienza. Il primo, costituisce la Storia, l'altro i valori trascendenti della Storia stessa. Il primo annuncia il « sociale », l'altro il « personale ». Il sociale si intride di temporalità, di spazialità, di dimensioni; sicchè in un primo sguardo di superficie, appare come puro « fatto ». Ma alla ulteriore analisi fenomenologica, il « fatto » viene riconosciuto come « socialità »; e nella socialità viene recuperata una « volontà sociale », che filtrata in un ulteriore approfondimento gnoseologico, appare come « coscienza sociale ». In queste tappe della « logica sociale », la ragione procede di ricupero in ricupero, di intensificazione in intensificazione, fino a trovare innanzi a sé un muro invalicabile: la persona umana, come residuo irrisolvibile che trascende il puro ordine esteriore della Storia e che si pone come oggetto della Metafisica più che delle scienze giuridiche. Metafisica è infatti la considerazione della volontà come mediazione tra pensiero e Storia; della libertà, intesa non solo come facoltà delle scelte supreme nell'ordine razionale puro, ma creatrice di un ordine meno razionale, ma non meno vero e umano: quello degli itinerari del « lecito », ove la libertà più che regina dell'ordine morale, si pone come instauratrice dell'ordine giuridico delle istituzioni concrete. Metafisico è il discorso intorno alla « facoltà morale » o Diritto soggettivo, mediante il quale la persona umana, uscendo dal suo mondo interiore morale, si affaccia al mondo della Storia. Metafisico è il tema della giustizia, intesa come piano morale da attuare nella Storia; metafisica, l'indagine della legge considerata non da un punto di vista esteriore paradigmatico e impersonale, ma come norma intima che nella puntualità esteriore e temporale della Storia, ha un riferimento etico alla facoltà morale della persona umana.

La metafisica della esperienza giuridica va così scoprendo gradualmente una vittoria definitiva del razionale sull'irrazionale e una estensione di totale riscatto, dal campo interiore della coscienza a quello esteriore della Storia.

Storia e pensiero, esteriorità e interiorità, Diritto e Morale si ricongiungono così nelle dimensioni concrete della temporalità e si agganciano come a punto di incontro alla « facoltà morale » quale perno immobile, immerso nel vortice della Storia: ivi l'eterno valore della persona, insieme al fluttuare avventuroso dei caduchi valori mondani; ivi l'intimità del mondo etico e insieme la continua proiezione della per-

sona nelle dimensioni del tempo. Il Diritto, come facoltà morale si instaura così come principio di Storia, di ogni storia, come mediazione di razionalità e storicità. E pertanto anche se lo si volesse intendere come *res iusta* (S. Tommaso) non si potrà negare al puro ordine obiettivo della *res* il carattere di interiorità e spiritualità; la stessa giustizia non può non essere anzitutto che commutativa per il suo immediato riferirsi alla « facoltà ».

In tal modo la persona umana inizia e chiude anche il cerchio della ricerca fenomenologica e metafisica dell'esperienza giuridica; essa infatti è portatrice del « sociale » e del « personale »; in lei si aduna la Storia e la Teoria. Anche il valore più visibile della socialità, lo Stato, rinvia alla persona come a valore assoluto metastorico.

Ma... è possibile anche una Teoria della Storia in cui tutto si salvi dalla irrazionalità? Bisogna trascendere il cerchio della persona e risalire a Dio causa della Libertà (legge naturale concessiva e imperativa). Solo così la Storia umana coincide con la Teoria e Teonomia della legge eterna: il fatto, salvandosi dall'irrazionalità, attraverso l'uomo, si trasfigura nell'ordine eterno della Provvidenza. La nostra Storia è divina perchè umana; umana, pur nel residuo ineliminabile di irrazionalità che accompagna la tensione, la resistenza e il travaglio nostro. Cose tutte, derivanti non solo dalla fragile e misteriosa libertà nostra, ma anche dagli errori e perciò dalla struttura composita dell'uomo e dell'universo. La storia umana che inside in Dio, non si libera del tutto dalle angustie del tempo e dai limiti delle « cose » di cui si intesse.

Così in rapidi cenni il denso argomentare dell'A. Ci pare superfluo ogni elogio. Egli ha trattato un tema attualissimo: la metodologia filosofica. Di qui la opportunità; si è ispirato ai migliori modelli della filosofia classica (Aristotele, Suarez, Vico), inanellandovi con rara competenza i motivi più salienti e gli apporti della filosofia contemporanea: di qui l'indiscutibile valore dell'indagine. Sotto questo aspetto ci sembra di poterla considerare e salutare come un coraggioso e nobile contributo alla filosofia perenne, per liberarla da un certo complesso di inferiorità nel campo specifico del Diritto.

Poche osservazioni: 1) L'espressione « Logica sociale », per quanto esatta nel contesto, ci sembra richiamare il metodo idealistico. Ci sembrerebbe più esatto attenersi alla dizione « Gnoseologia sociale ».

2) L'A. afferma la continuità epistemologica tra Scienza e filosofia (p. 164). Ci sembra che l'espressione si presti a malintesi: infatti sotto il profilo del contenuto, più che di continuità, si dovrebbe parlare di identità. Non così invece sotto il profilo della formalità: la filosofia si pone in una visuale che non è affatto raggiungibile dalla Giurisprudenza. Ora la « continuità » sembra negare ogni specifica differenza epistemologica ai due piani. Ma forse l'A. ha voluto evitare l'acribia nell'uso di alcuni vocaboli, soprattutto se si consideri l'unità metodologica della sua « Gnoseologia ».

3) L'ascesa ad una teonomia giuridica è operata dall'A. mediante il concetto di causa in quanto Dio è Autore della legge naturale (p. 214). Ci sembra che sarebbe stato più consono al carattere dell'intera trattazione, se « la chiusura ontologica della persona » (p. 205) fosse stata infranta nella analisi del fine del Diritto. Se infatti il Diritto ha una funzione prevalentemente storica, sorge ovvia la domanda del perché delle dimensioni temporali della Storia umana. Ora siccome non vi può essere un fine assoluto né nello Stato (puro valore sociale, con rinvio alla persona), né nelle dimensioni storiche della persona (carattere

caduco delle azioni umane), né nella puntualità dell'essere personale nella Storia, si postula l'Assoluto totale, Dio che garantisca i caratteri assoluti della persona umana.

4) La « facoltà morale » assunta come libertà e dimensione etica oltre che come Diritto, sembra sollevare dei dubbi circa il *valore obiettivo* del mondo etico e giuridico. Una scelta, una iniziativa, per quanto legata ai dettami della ragione, potrebbe talvolta avere una giustificazione razionale puramente soggettiva e perciò appoggiarsi all'arbitrio. Un ricorso alla *res* sembra inevitabile, a meno che — come noi pensiamo — non si intenda la « facoltà morale », non come facoltà etica (di qui l'inesattezza della espressione « facoltà morale », riconosciuta dallo stesso Suarez), bensì come dimensione obiettiva di libero movimento e sviluppo con un implicito e previo riconoscimento dell'ordine etico. La *facultas* intesa in senso puramente libertario ed etico potrebbe, se non erriamo, condurre alla contraddittoria affermazione che l'irrazionale ineliminabile della Storia sia dovuto alla « facoltà », che è potere eminentemente razionale.

DARIO COMPOSTA



## *Libri ricevuti*

---

- Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam spectantia* (1903-1953). Collegit A. BUNINI, C. M. — Roma, Edizioni Liturgiche, 1953, pp. 213.
- G. VROMANT, C. I. C. M. (Scheut), *De bonis Ecclesiae temporalibus*. — Bruxelles, Editions De Scheut; Edition Universelle, Bruxelles; Editiones Desclée de Brouwer, Bruges, Paris, 1953, pp. 334, 180 Fr.
- SAN AURELIO AGUSTIN, *La immortalidad del alma*. Texto y Traducccion Castellana de JOSE BEZIC. — Eva Peron (Republica Argentina), Universidad Nacinal, 1953, pp. 87.
- MARIO ALLARA, *Le nozioni fondamentali del diritto civile*. Vol. I (I. *La teoria generale della norma giuridica* - II. *Introduzione allo studio del diritto civile* - III. *Il contenuto del rapporto giuridico*), Ed. 4ª. — Torino, Giappichelli Ed., 1953, pp. 760, L. 4000.
- ALESSANDRO MARIANO OFFIDANI, *La capacità elettorale politica*. — Torino, Giappichelli Ed., 1953, pp. 158, L. 1200.
- *Studi sull'ordinamento giuridico speciale. Il concetto della supremazia speciale nella evoluzione della dottrina*. — Torino, Giappichelli Ed., 1953, pp. 278, L. 2000.
- ELIO CASETTA, *L'illecito degli atti pubblici*. — Torino, Giappichelli Ed., 1953, pp. 314, L. 2400.
- RICCARDO ORESTANO, *L'appello civile in diritto romano*, Ed. 2ª. — Torino, Giappichelli Ed., 1953, pp. 452, L. 2600.
- JACQUES LECLERCQ, *La vocazione religiosa*. Trad. di G. Lanza. — Brescia, Morcelliana, 1954, pp. 260, L. 800.
- IGINO TUBALDO, *La dottrina cristologica di Antonio Rosmini*. — Domodossola-Milano, S.A.L.E. « Sodalitas », 1954, pp. 199, L. 700.
- I. M. FONDEVILA, S. J., *Ideas Trinitarias y Cristologicas de Marcello de Ancyra*. — Madrid, 1953, pp. 67.
- DOM GEORGES LEFEBURE, *Prière pure et pureté du cœur*. — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 155, 42 frb.
- ERIK PETERSON, *Le livre des Anges*. Préface de Jean Daniélou. — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 138, 48 frb.
- JEAN GALOT, *Le Cœur du Christ*. (Museum Lessianum). — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 265, 78 frb.
- M.-J. SCHEEBEN, *La Mère Virginal du Sauveur*. — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 220, 66 frb.
- GENEVIÈVE DUHAMELET, *Mère Marie-Xavier Voirin*. — Bruges-Paris, Desclée du Brouwer, 1953, pp. 368, 96 frb.
- M. PHILIPPON, *La doctrine spirituelle de Dom Marmion*. — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 316.
- Recherches Bibliques: L'attente du Messie*, par L. CERFAUX, ecc. — Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 188, 150 frb.